

العروة الوثقى في زاد الفقهاء

عرض نظرية في التشريع الإسلامى

بقلم

أحمد فهمى أبو سنة

المدرس بكلية الشريعة

« حصل بهذه الرسالة واضعها على شهادة العالمية ،
« من درجة أستاذ في الشريعة من الجامع الأزهر ،

« وهذه أول رسالة نوقشت في قسم الأستاذية ،
« برياسة المغفور له الأستاذ الأكبر ،
« الشيخ المراغى في ٢٠ يناير سنة ١٩٤١ ،

مطبعة الأزهر

١٩٤٧

«الاهداء»

إلى روح الأستاذ الأكبر المفقور له الشيخ محمد مصطفى المراغى

أحمد الله إليك ، وسلامه عليك ورحمته ومغفرته ، ورضى الله عنك
في عليين ، مع النبيين والصديقين ، والشهداء والصالحين .

أما بعد ، فهذه نظرية العرف والعادة في رأى الفقهاء ، التى تتوجت بشرف
رياستك للجنة التى ناقشتها ورضيت عنها وشهدت لها ، والتى هى باكورة طيبة من
بواكير إصلاحك للأزهر ؛ أقدمها الى روحك الطاهرة ثمرا يانعا من ثمار غرسك
المبارك ، وأثرا نافعا من آثار جهادك المجيد ، وتذكارا خالدا لوفاء التلميذ للعلم ،
ووفائه كذلك لشيخ العلماء . نعم ، فهى وحى توجيهك يامولاي ، وإنتاج حفزك
وإرشادك .

حلقة جديدة ، أضمتها الى السلاسل الذهبية لسلفنا الصالح ، ليس لى فيها
إلا صياغتها بعد جمع معادنها من حواضر العلم وبواديه ، واستلزام فقهاء من
ألسنه الكتب ، ومقالات الفقهاء .

أردت أن أعرضها على الناس فى وضوح ، ليطالعوا فيها سمو الفقه وسماحته
وعدالته ، ويقفوا منها على مبلغ ما وصل اليه فقهاء المسلمين ، من نبل التفكير ،
وحصافة الرأى ، وحسن الاستنباط ، ويؤمنوا بأن شريعة السماء هى وحدها التى
يجب أن تصدر للحكم بين الناس ، وهى وحدها التى يجب أن تستمد منها التشريعات
المدبرة لأمر الأفراد والجماعات .

وأردت كذلك أن أجعلها مقارنا مفتوحا به لنفسى ولأمثالى باب البحث
فى الفقه ، على أنه نظريات وقواعد كلية ، بعد أن كان يبحث على أنه فتاوى وحلول
جزئية ؛ لأننى أرى أن هذا هو الجهاد الأكبر ، فى سبيل الدفاع عنه ، وإعلاء
كلمته فى هذا الزمن .

أسأل الله أن يهدينا سبيل الرشاد !

أحمد فهمى أبو سنه

فاتحة الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمدك يا من أتممت علينا النعمة ، ورضيت لنا الاسلام ديناً ، ونزهته عن
الخرج والإغنيات ، وصفيته من السر والإجهاد . سبحانه فأنت اللطيف بالعباد ،
وأنت الرؤوف الرحيم . وأصلي وأسلم على سيدنا محمد الذي ابتعثه رحمة للعالمين ،
على حين كانوا في ظلمات الضلالة وشقوة الكفر والجهالة ؛ أخرجتهم به من
الظلمات الى النور ، وحفظت به مصالحهم في العاجلة والآجلة . ورضي الله عن
المهاجرين والانصار ، والذين اتبعوهم باحسان ؛ فلقد جاهدوا في الاسلام حق
الجهاد ، واجتهدوا في فهم أسرارهِ وحسن تطبيقهِ على اختلاف أزمنة الناس
وجنسياتهم ومنازعتهم صدق الاجتهاد .

يقولون: إن الفقه الاسلامي نظام جامد عقيم لا يمكن تطبيقه في هذا العصر ،
ولا يفي بمقتضياته على وجه يحفظ مصالح الناس ، ولا يحل مشاكل هذه المدينيات
الجديدة المعقدة . ويدفعهم هذا الزعم الى استحسان بعض شرائع الغرب على
شرع الله ، وتحكيمه في دماء الناس وأعراضهم وأموالهم . وباطل ما يزعمون . ذلك
بأن الحق الذي لا ريب فيه ، والإيمان الذي لا زيع فيه ، أن الشريعة قائمة على
رعاية مصالح العباد على اختلاف أزمئتهم ، وافية بحاجاتهم على اختلاف شعوبهم
وتباعد ما بينهم ، كما يشهد بذلك قول الله تعالى « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين .
وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً » . ويدل عليه تعليل الاحكام ، وإبداء
الحكمة من تشريعها ، كما في الطهارة ، والصلاة ، والصوم ، والحج ، والجهاد ،
والنكاح ؛ قال تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم
وليتم نعمته عليكم » ، وإن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، « كتب عليكم الصيام
كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون » ، « ليس شهدة وأمنافع لهم ويدكروا

اسم الله في أيام معلومات ، ، ، وقالوا في سبيل الله الذين يقتلونكم ، ، ، ولكم في القصاص حياة ، وغير ذلك مما يقطع معه بأن رائد الشريعة هو حفظ مصالح الناس ، وأنها عامة لكل زمان ومكان . وهي كذلك مبنية على أساس متين من التوسعة على المكلفين ورفع الحرج عنهم ، وما جعل عليكم في الدين من حرج ، . وإن من أقوى مظاهر تلك الرعاية وهذه التوسعة ، رعاية العرف في الأحكام التي بنيت عليه .

فقه هذا شأنه ، وتلك غايته ، كيف يرمى بهذه الفرية الآثمة ؟ لو أن هؤلاء الزاعمين ثقفت عقولهم بمقصد الشريعة النبيل ، وطبيعتها الهيئنة الرحيمة ، لآخروها من أنفسهم محل العقيدة ، ولرضوا بها دون غيرها قسطاسا مستقيما لإظهار عدل الله بين الناس .

ونحن إذ نريد أن ندعو إلى سبيل الله بالحكمة ، فعقيدتي القوية أن أهدي طريق هو أن نعرض على الناس نظريات هذا الفقه التي لم يصل إليها أي تشريع مهما ادّعى له من الرقي والسداد ، ونطالعهم بمحاسنه التي لا تنفد ، وجديده الذي لا يبلى ، لنثبت أمام العالم أنه دين الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد ، ، وأنه ليس لعقول الناس مهما بلغت من السلامة وأوتيت من الرشد أن تُخرج مثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً .

ولما كانت رعاية العرف الصحيح ، والعادات ، في الاستنباط من الأدلة ، وتطبيق أحكام الله على المدّعين ، والتخريج على قواعد الآئمة ، والترجيح بين أقوالهم في كل زمان ، قاعدة محكمة ، ونظرية صحيحة سارية ، فيها تحقيق لمقصد الشرع ، وفيها صيانة للحقوق وحفظ للعدالة - استخرت الله تعالى أن أبحث العرف والعادة ، وأثرهما في الفقه الإسلامي ، والتصرفات الجارية على قواعده ، تخليدا لمظهر سام من مظاهر غنى الشريعة وقيامها بمصالح الناس ، وتفنيدا لهذا الباطل الذي يؤثرون به اقتراحات الناس على شرع السماء ، ونشرأ لصفحة من أجد صفحات الفقه والفقهاء .

فَنَشَتْ فِي طَيَاتِ الْعُرْفِ وَسَبَرَتْ غُورَهُ ، فَوَجَدَتْهُ صَعْبَ الْمَوْرَدِ ، مُتَعَدِّدَ النِّوَاحِي ،
كَثِيرَ الشَّعَابِ ؛ لِأَن اجْتِلَاءَ أَمْرِهِ مَحْجُوجٌ إِلَى الْبَحْثِ عَنْ مَعْنَاهُ ، وَنَشْأَتُهُ ، وَأَسْبَابِهِ ،
وَقُوَّتِهِ ، وَتَقْسِيمَاتِهِ ، وَهَلْ يَصْلُحُ دَلِيلًا عَلَى الْأَحْكَامِ أَوَّلًا ، وَالْأَصْلَ الشَّرْعِي الَّذِي
يَرْجِعُ إِلَيْهِ ، وَالْبَحْثُ عَنْ اعْتِبَارِهِ الْفَقْهِي ، وَمَعْنَاهُ ، وَدَلِيلُهُ ، وَشُرُوطُ هَذَا الْإِعْتِبَارِ ،
وَمُبْلَغُ مِرَاعَاةِ الشَّرِيعَةِ لَهُ ، وَمَنْزِلَتُهُ مِنْهَا ، وَتَبَدُّلُ الْأَحْكَامِ بِهِ ، وَحُكْمُ مَعَارَضَتِهِ
لِدَلَّةِ الشَّرْعِ وَنُصُوصِ الْفُقَهَاءِ ، وَمَوْقِفُ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْهُ فِي اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ ،
وَالْمُفْتِينَ وَالْقَضَاةِ مِنْهُ فِي اخْتِذِ الْحُكْمِ مِنْ نُصُوصِ الْمَذْهَبِ ، وَتَحْكِيمُهُ فِي النِّوَازِلِ ، وَحُكْمُ
مَعَارَضَتِهِ لِلغَةِ ، وَذَكَرَ بَعْضُ الْمَسَائِلِ الَّتِي ظَهَرَ أَثَرُهَا فِيهَا ، تَوْضِيحًا لِلْبَحْثِ ، وَإِتِمَامًا لَهُ .
بَحْثٌ مَا أَكْثَرُهَا ، وَمَا أَشَدُّهَا تَعْقِيدًا ، عَلَى عِزَّةِ مَصَادِرِهَا ، وَالصَّعُوبَةِ فِي
اسْتِنْبَاطِهَا مِنْ مِظَانِهَا ، وَانْتِثَارِهَا فِي بَطُونِ الْكُتُبِ الْمُخْتَلِفَةِ وَثَنَايَا مَسَائِلِ الشَّرِيعِ
الْمُبَعَثَةِ ! لِأَن أَحَدًا مِنَ الْفُقَهَاءِ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِتَفْصِيلِ قَوَانِينِ الْعُرْفِ وَأَحْكَامِهِ وَتَبْيِينِ
مُشْتَبِهَاتِهِ فِي كِتَابٍ . اللَّهُمَّ إِلَّا الْفَقِيهَ النَّاضِجَ ابْنَ عَابِدِينَ عَلَيْهِ رَحْمَةُ اللَّهِ ؛ كَتَبَ رِسَالَةً
ضَمَّنَهَا عِجَالَةً عَنْ بَعْضِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ ؛ الْأَمْرَ الَّذِي دَعَانِي إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْإِفَاضَةِ فِي الْبَحْثِ
وَالِاحْتِجَاجِ لِكُلِّ مَا قُلْتُ بِأَدَلَّةِ الدِّينِ وَعِبَارَاتِ الثَّقَاتِ مِنْ فُقَهَاءِ الْمُسْلِمِينَ ، بِمَا يَقْدُمُ
لِي الْعِذْرُ عِنْدَ الْقَارِئِ الْكَرِيمِ إِنْ أَحْسَنَ بَعْضُ الْإِطَالَةِ .

وَمِمَّا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ ، فَإِنِّي لَمْ أَدَّعِ الْعِصْمَةَ فِيهَا كَتَبْتُ ، وَلَمْ أَقُلْ فِي هَذَا
الْمَوْضُوعِ كُلِّتَهُ الْآخِرَةَ ؛ فَإِنْ أَكْ قَدْ أَصَبْتُ فِي شَيْءٍ مِنْهُ فَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ، وَإِنْ أَكْ
قَدْ أَخْطَأْتُ أَوْ قَصُرْتُ ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ قَدْ وَقَفْتُ إِلَى إِثَارَةِ النَّاقِدِينَ إِلَى نَقْدِهِ
وَتَصْحِيحِ خَطئِهِ ، وَحَمَلْتُ الْبَاحِثِينَ عَلَى تَوْسِيعِ مَبَاحِثِهِ .

اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ خَالصًا لَوَجْهِكَ الْكَرِيمِ ، وَوَفَّقِ الْمَصْلُوحِينَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ إِلَى
نَصْرَةِ صِرَاطِكَ الْمُسْتَقِيمِ ، وَثَبَّتْنَا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ !

المقال الاول

المقدمات

يحتاج الباحث عن العرف والعادة من الناحية الفقهية ، إلى دراسة ما يتصل
بها من جهة المعنى ، والنشأة ، والأسباب ، والقوة ، والتقسيم ، ليكون على يئنة من
أمره ، وتسهل عليه مهمته .

معنى العرف والعادة لغة وفقها

وردت كلمة العرف في اللغة بمعان كثيرة ، منها ما قال ابن منظور في اللسان (١) :
« عرف الرمل والجبل وكل عال : ظهره وأعاله . قال : وعرف الديك والفرس
والدابة وغيرها : منبت الشعر والريش من العنق . قال : والعرف والعارفة
والمعروف واحد ضد النكر ، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتبساً و أى
تأنس به » وتطمئن إليه . وقال : العرف والمعروف : الجود ، وقيل هو اسم ما تبذله
وتسديه . قال : والعرف بالضم والعرف بالكسر : الصبر ، قال أبو دهبيل الجمحي :
قل لابن قيس أخى الرقيات ما أحسن العرف في المصريات
قال : والعرف اسم من الاعتراف ، ومنه قولهم : له على ألف عرفاً أى اعترافاً .
قال : وطار القطا عرفاً عرفاً : بعضها خلف بعض . وعلى الجملة فان الكلمة يغلب
ورودها فيما ارتفع من المحسات وكرم من المعاني ، والمعنى الأخير منها يشعر
بمتابعة البعض للبعض .

ويظهر أن استعماله في كل هذه المعاني ، بطريق الحقيقة ، كما يفهم من صنيع
صاحب تاج (٢) العروس حيث لم يورد من الاستعمال المجازى إلا أعراف الريح

(١) ج ١١ ص ١٤٤ .

(٢) ج ٦ ص ١٩٣ .

والسحاب والضباب لاواثلها ، والعرف بمعنى موج البحر . واقتصر في الأساس على الأول . قال في اللسان : وقد حرك الشاعر ثانيه فقال :

إن ابن زيد لا زال مستعملا للخير يفشى في مصره العُرُفا
وقد وردت كلمة العرف في القرآن : قال تعالى : وأمر بالعرف . .
قال الزمخشري : العرف هو المعروف الجميل من الأفعال . وفي لباب التأويل كما في الألوسي : وأمر بكل ما أمر الله تعالى به وعرفته بالوحي . اهـ وقال تعالى : وعلى الأعراف رجالٌ . . قال الزجاج : أى أعلى السور بين الجنة والنار . وقال تعالى : والمرسلات عُرفاء ، يجوز والله أعلم أن يكون المراد : والملائكة المرسلات متتابعة كشعر عنق الفرس . ويجوز أن يكون المراد : والمرسلات بالمعروف والإحسان . كذا يفهم من الألوسي .

والعادة كما في اللسان (١) هي الدين اهـ . والدين : الدأب والاستمرار على الشيء ، سميت بذلك لأن صاحبها يعاودها أى يرجع إليها مرة بعد أخرى ، جمعها عادات وعوائد .

المعنى الفقهي : جاء لفظ العرف في كلام المتقدمين من الفقهاء من غير أن يتعرضوا لتحديده : وأول تحديد وقفت عليه هو لعبد الله بن أحمد النسفي المتوفى سنة عشر وسبعمائة للهجرة ، وتبعه من بعده الكثير من كتاب الفقه والأصول : قال في المستصفي : العرف : ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول . ولم أظفر بمن تعرض لهذا التعريف ولا التعريفات الآتية للعادة بالبيان . فأقول بتوفيق الله : يعنى هو الأمر الذى اطمأنت إليه النفوس وعرفته وتحقق في قراراتها وألفته مستندة في ذلك إلى استحسان العقل ولم ينكره أصحاب الذوق السليم في الجماعة . وإنما يحصل استقرار الشيء في النفوس وقبول الطباع له بالاستعمال الشائع المتكرر الصادر عن الميل والرغبة .

فلفظ « ما » عام يشمل القول والفعل . وقوله : « ما استقر في النفوس » يخرج عنه ما حصل بطريق السدرة ولم يعتده الناس فإنه لا يعد عرفاً . وقوله : « من جهة العقول » يخرج به ما استقر في النفوس من جهة الأهواء والشهوات ، كتعاطي

المسكرات واعتياد كثير من أنواع الفجور ، وما استقر في النفوس بسبب حادث خاص كفساد الآلة الناشئ من اختلاط الأعاجم بالعرب إبان الفتوحات الإسلامية ، أو بسبب أمر اتفاقي كتفاؤل قوم من بعض الأعمال لاقترائها مصادفة بنفع لهم فدعاهم ذلك إلى تعارف فعلها ، أو تشاؤمهم من بعض الأعمال لاقترائها مصادفة بضرر لحقهم فجرهم ذلك إلى تعارف تركها . وقوله : « تلقته الطباع ، الخ ، يخرج به ما أفكرته الطباع أو بعضها فإنه نكر لا عرف .

فالناس كلهم أو أهل إقليم خاص أو واضعوفن خاص أو أهل صناعة خاصة أو أهل الشرع ، إذا تعارفوا عند إطلاق لفظ أن يريدوا معنى خاصا ويفهموه إذا سمعوه حتى استقر في نفوسهم وقبلته الطباع السليمة فيهم ، يسمى عرفا . والمسلمون إذا تعاملوا استصناع الثياب وأثاث المنزل أو وقف بعض المنقولات أو شرطاً خاصاً في البيع ، سمي عرفا . والمصريون إذا تواضعوا على قبض نصف الصداق قبل العقد ، سمي عرفا . وأهل المغرب إذا اعتادوا كشف الرأس ولم تستقبحه الطباع السليمة فيهم ، سمي عرفا . والعرب في جاهليتهم إذا تعارفوا عقود الربا ، والهندوكيون البراهمة إذا اعتادوا إحراق الموتى ، سمي كل من تينك عرفا .

فقد رأينا أن العرف جرى في الأقوال والأفعال والتعاملية والخلقية ، وعرفنا قبل ذلك أن كيانه يقوم على استقرار الأمر في النفوس وقبول الطباع السليمة له . متى توفر ذلك فقد وجدت حقيقة العرف ، وإن كان اعتباره عند الفقهاء مشروطاً بشروط وراء هذا .

وقد يعترض : كيف يقال إن الطباع السليمة تقبل عقود الربا ، وإحراق الموتى ؟

والجواب عن ذلك : أن الطباع السليمة ليست منبعاً للخير دائماً ، وليست معصومة عن القبيح ، بل هي العقول تخطيء وتصيب ؛ إنما العصمة للأديان والشرائع المنزلة من السماء . وسيأتى لهذا الكلام وفاء إن شاء الله . وقد سبق نقل كلام عن اللسان بمعنى هذا التعريف ، وعليه فيتساوى المعنى اللغوي والفقهى للعرف .

ويؤنس هذه التسوية أن صاحب أقرب الموارد (١) ذكر من معاني العرف هذا المعنى الذي اصطلاح عليه الفقهاء . وعلماء الاجتماع أطلقوا العرف على كل ما يتابع الناس فيه بعضهم بعضا ، سواء أكان مصدره العقل أو الغريزة أو الصدقة والاتفاق ؛ ولهذا الإطلاق أصل لغوي أيضاً كما مر في قولهم : طار القطا عرفا عرفا أى بعضها يتبع بعضا . والسر في اقتصار الفقهاء في معنى العرف على ما كان مصدره العقل ومخالفتهم الاجتماعيين في التعميم ، أن الفقهاء يبحثون عن العرف من حيث إنه قاعدة تبنى عليها الأحكام العملية ، والاجتماعيين يبحثون عنه من حيث تأثيره في الجماعة .

معنى العادة

قال ابن أمير حاج في شرح التحرير (٢) : العادة : الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية . فالأمر شامل للقول والفعل . وتكرر الشيء : حصوله مرة بعد أخرى . فخرج بالمتكرر ما حصل مرة ، فإنه في الأصل لا تثبت به العادة ؛ وإن ثبتت به في بعض المواضع ، كما في الحائض ، فليقتض خاص وهو عدم التخلف غالبا بعد حصوله مرة . وخرج بقوله : من غير علاقة عقائية ، ما كان عنها كتكرار حدوث الأثر مع المؤثر بعلاقة العلمانية . مثالها : اعتياد كيل البر وثمنية النحاس والغش في البياعات .

يتبين من التعريف أن باب العادة واسع ، يشمل كل متكرر من الأقوال والأفعال ، سواء أكان صادرا عن الفرد أو الجماعة ، وسواء أكان مصدره أمراً طبيعياً كحرارة الإقليم وبرودته اللتين نشأ عنهما عادة إسراع البلوغ وإبطاؤه ، وطبيعة الأرض التي تقتضى غلبة نوع من الأموال في الإقليم وصناعة أهله ؛ وسواء أكان مصدره العقل وتلقى الطباع له بالقبول وهو العرف المتقدم ، أو كان مصدره الأهواء والشهوات كالتقاعد عن الخيرات وقصد الضرر وأكل المال بالباطل والغش والظلم ، وهذا يسميه الفقهاء بفساد الزمان ، أو كان مصدره حادثا خاصا

(١) ج ٢ ص ٧٦٩ .

(٢) ١ - ص ٢٨٢ .

كفساد الألسنة الناشئة من اختلاط العرب بالأعاجم . كل هذه الحالات شهدت بها استعمالات الفقهاء ، وبنيت الأحكام عليها ، وراعاها المجتهد في الاستنباط ، والمفتي في الجواب عما يعرض عليه من الأحداث ، والقاضي عند الحكم فيما يرفع اليه من الدعاوى . وقد شرحت العادة بشروح رغبت عنها لتقصيرها عن الجادة ، كما يتضح ذلك مما يأتي :

فإن الهام في التحرير قصرها على العرف العملي ، أي ما جرى عليه العمل عند الناس . وبهذا المعنى يشعر كلام نجر الدين البزدوى في أصوله حيث قال : ترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة ؛ فإن شارحه ذكر احتمالات في معنى الاستعمال والعادة أحسنها تفسير الاستعمال بالعرف القولي ، والعادة بالعرف العملي ، حملا للكلام على التأسيس والإفادة .

وقد صرح بهذا شمس الدين الفناري (١) في فصول البدائع حيث قال : حصر المشايخ قرينة المجاز في خمسة : ما بدلالة العرف قولاً والعادة فعلاً اهـ .

وهذا القصر لا معنى له ؛ لأن الفقهاء من السلف والخلف أجروا العادة في الأقوال والأفعال معاً . قال في المبسوط من كتاب الإيمان : سئل محمد عن وجه الحلف بأمانة الله ، فقال : لا أدري . فكأنه وجد العرب يحلفون بأمانة الله عادة فجعله يمينا اهـ . ومثّل السراج الهندي في شرح المغني وغيره من الأصوليين للعادة العامة والخاصة بقول الشخص : لا يضع قدمه في دار فلان المستعمل في الدخول ؛ وبالتنقض في اصطلاح الأصوليين المستعمل في تخلف الحكم عن العلة . وقال في الموافقات (٢) في ذكر العادات المتبدلة : ومنها ما يختلف في التعبير عن المقاصد ، فتصرف العبارة إلى معنى عبارة أخرى بالنسبة إلى اختلاف الأئمة كالعرب مع غيرهم ، أو بالنسبة إلى الأئمة الواحدة ، كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم ، مع اصطلاح الجمهور اهـ . اللهم إلا أن يكون القصر اصطلاحاً لبعض الناس كما تشعر به عبارة التلويح (٣) . قال : قوله :

(١) ٢٠ ص ١٥٩ .

(٢) ٢٠ ص ٢٨٤ .

(٣) ١٠ ص ١٧٥ .

أوعادة، يشمل العرف العام والخاص . وقد يفرق بينها باستعمال العادة في الأفعال ،
والعرف في الأقوال ، وقد عرفت العادة بما يجعلها مرادفة للعرف ، كما تقدم
عن المستصفي . العادة والعرف ما استقر في النفوس الخ ، حيث جمعهما
في تعريف واحد .

قد يلاحظ في بادىء الرأى تباين بين هذا التعريف وما قبله ، حيث أخذ
في جنس الأول تكرار الأمر ، وفي الثاني الاستقرار ؛ ولكن لا تباين في الواقع ؛
لأن العادة مأخوذة من المعاودة ، فهي بمعاودتها مرة بعد أخرى وتكررها
صارت معروفة مستقرة في النفوس .

إيضاح ذلك : أن العادة يوجد فيها أمران : تكرار الأمر ، واستقراره
في النفوس ، والثاني لازم للأول ؛ فمن عرّف بالأمر المتكرر لاحظ الأول ،
ومن عرف بما استقر في النفوس الخ ، لاحظ الثاني . نعم هو غير جامع ، لأنه
لم يشمل العادة الفردية ، ولا ما صدر عن غير العقول ، فهو كما قال هبة الله
في شرح الأشباه : إن كثيراً من أمثلة العادة لا يصدق عليه هذا التعريف .

قال القرافي في التقيح (١) ، وابن فرحون في التبصرة ، والطرابلسي
في معين الحكام : العادة : غلبة معنى من المعاني على جميع البلاد أو بعضها .

أخذ في جنس هذا التعريف الغلبة ، بمعنى أن المعتادين للأمر قولاً
أو فعلاً أكثر من غيرهم ، في جميع البلاد أو بعضها . وقد يقال عن هذا : إن
الغلبة من أركان العادة ، وإن إغفالها في التعريفات السابقة نقص . والواقع
أن لا نقص ؛ لأنها ليست ركناً في العادة ، بل شرطاً في اعتبارها مبنى للأحكام ،
بدليل أنهم يطلقون على العادة المشتركة عادة ولا غلبة فيها ، وبدليل أنهم
يقولون : عادة غالبية وعادة مطردة ، والوصف غير الموصوف ، وبدليل أنهم
يشرطون في اعتبار العادة الغلبة ، أو الاطراد ؛ قال صاحب الأشباه : إنما
تعتبر العادة إذا اطردت ، أو غلبت اه . ومعلوم أن الشرط زائد على المشروط ،
فالتعريفات السابقة لشرح مطلق العادة ، سواء أكانت مطردة أو غالبية
أو مشتركة ، أى سواء كانت معتبرة لبناء الأحكام أولاً . أما القرافي فإنه

(١) ص ٢٠٠ ومعين الحكام ص ١٢٥ والتبصرة ج ٢ ص ٥٢ .

يعرف عادة الجماعة التي اعتبرها الفقهاء لبناء الأحكام عليها ، وهي التي توفر فيها شرط الغلبة . والمراد بها في التعريف ما يشمل الاطراد . لكن يرد على هذا التعريف أنه غير جامع ؛ لأنه لم يشمل عادة الفرد . وإنما اخترت التعريف الأول من بين هذه التعريفات ، لأن ما عداه لم يسلم من الطعن كما رأيت .

النسبة بين العرف والعادة

وبناء على تعريف ابن أمير حاج الذي اخترته ، وتعريف القرافي أيضاً ، تكون النسبة بين العرف والعادة العموم والخصوص المطلق ؛ والعادة هي الأعم . وعلى رأى ابن الهمام ومن وافقه تكون النسبة العموم والخصوص أيضاً ؛ والعرف الأعم . وعلى رأى صاحب المستصفي تكون بينهما المساواة . والتوجيه ظاهر ؛ ومنه يتبين نوع العطف في قولهم : العرف والعادة .

نشأة العرف والعادة

وإذا استبان معناهما ، فلنمض قدماً إلى الحديث عن نشأتها ، فنقول : كل عمل يأنه الإنسان باختياره لا بد له من باعث يدعو إليه ، وذلك الباعث إما خارجي كأمر من يشعر باحترامه ويعتقد أن طاعته واجبة ، وكظهور مصلحة من شيء أثبتتها التجربة أو البحث العلمي ، وكالأعمال التي تلغو إليها البيئة الطبيعية ، أو الاجتماعية .

ولما داخلي ، وهو ما يرجع إلى الفاعل نفسه ، كحب الانتقام ، والحياء الشديد ، الداعين إلى الأخذ بالتأثر ، والحجاب .

ذلك الباعث يوجد في النفس رغبة في العمل ، وميلاً إليه ؛ فإذا أخذ الإنسان هذه الرغبة ، وأتى بما مال إليه ، وكرره مرة بعد أخرى ، فقد أصبح عادة . فالذي يكون عادة هو تكرار العمل الصادر عن الميل .

ثم إن هذا العمل إذا صادفته نفوس مستعدة ، تأثرت به فحركاته وقلوبه فيه ، إذ الجماعة مقطوعة على التقليد فيما تهوى وتحب ، مطبوعة على الاقتداء بمن

تستهديه في شئونها لاعتقاد الكمال فيه ؛ إلا أن هذه المحاكاة قد تكون سريعة ، وقد تكون بطيئة ، بحسب شدة الحاجة إلى العمل وقوة محبته وضعفها .

فإذا تكررت هذه المحاكاة ، وذلك التقليد ، صار العمل أحرأ شائعاً بينهم ومتعارفاً فيهم ، وعندئذ يتم تكوُّن العرف والعادة ، أي عادة الجماعة .

فالاطوار التي يمر بها هي : الميل ، فالعمل ، فالتقليد ، فالتكرار . ويلاحظ هنا أنه ليس بضروري ليصير الأمر عرفاً ، أن يطرد العمل به ، أو يكون غالباً ؛ فقد يتعارف الناس أمرين متضادين ؛ كأن يتعارف بعضهم قبض الصداق قبل الدخول ، ويتعارف البعض غير ذلك ، من غير غلبة لأحدهما ؛ ويسمى إذ ذاك عرفاً مشتركاً .

وتما جرى ذلك في الأفعال بحسبى في الأقوال ؛ ذلك أن الإنسان مدنى بطبعه ، محتاج إلى أن يوجد في مجتمع يعاونهم ويعاونونه ، ويكون في حاجتهم ويكونون في حاجاته ؛ لهذا نراه مضطراً إلى التعبير عن مراده ، وإلى أن يفهم عنهم ويفهمون عنه . ولذلك طريقان : طريق وعرة شائكة ، وأخرى سهلة معبدة .

أما الأولى فهي التفهيم بالعقد ، والنصب ، والإشارة ، والمثال ، والكتابة ، وغير ذلك من الأمور المحسة . ووجه صعوبة هذه الطريقة أنها تستنفد الوقت الطويل وتتطلب العمل الكثير ؛ ومع ذلك فهي لا يمكن التعبير بها عن الأمور المعقولة التي هي معظم المرادات النفسية .

أما الطريق الثانية ، فهي التعبير بالألفاظ . ووجه سهولتها أنها خفيفة المؤنة ، فلا تبتغي عملاً ولا زمناً ، شاملة النفع ؛ إذ يمكن التعبير بها عن المحس والمعقول . ومن هنا كان من إحسان الله تعالى الإرشاد إلى اللغات ،

لكن ما دام الناس يتقدمون على مر الزمان في الصناعات والعلوم والمدنية ، وما دامت حاجاتهم تزداد جيلاً بعد جيل ، فالتعبير باللغة الأصلية العامة يحدث اشتباهاً واختلاطاً وعسراً في فهم الغرض . لذلك حرت سنة الناس من أهل الأقاليم أو الحرف أو الدين أو العلوم أن يصطلحوا على ألفاظ خاصة يريدون بها معاني خاصة ، حتى تصبح حقائق مستعملة ، يسهل بها الإفادة والاستفادة فيما بينهم . وليس بضروري في هذا الاصطلاح أن يصرح أهل العرف بالوضع أو ما في معناه ؛ بل قد يكون كذلك ، وقد يكون يتداول فهم المراد من اللفظ .

فمن القسم الأول قوله صلى الله عليه وسلم : « أتدرون ما العقيم ؟ قالوا : الذي لا يولد له .
قال صلى الله عليه وسلم : ليس بذاك ، وإنما العقيم الذي لم يقدم من ولده شيئا .
ومن ذلك أيضا قوله صلى الله عليه وسلم : « الإثم ما حاك في صدرك وكرهت
أن يطلع عليه الناس » .

وكثيرا ما يكون أصل الألفاظ العرفية مجازات لغوية تنصرف إلى المراد
بقرينة ، ثم يتكرر استعمالها فتصير مجازات مشهورة ، ثم يزداد الاستعمال ويشيع
حتى يفهم منها المراد من غير قرينة ، وتهجر حقائقها فلا تفيد معناها إلا بقرينة ؛
وعند هذا ينعكس الأمر ؛ فإما كان مجازا لغويا أصبح حقيقة عرفية ، وما كان
حقيقة لغوية أصبح مجازا عرفيا .

أسباب العرف

العادات التي تشيع بين أهل البلاد أو بعضها أو بين الطائفة ، ليست كلها
متحدة الغرض ، متفقة الداعية ؛ بل لها أسباب شتى تستوحىها وتدفع إليها ، يقوم
معظمها على الحاجة وعموم البلوى ؛ إذ كثيرا ما يعرض للناس ظرف خاص
فيدعومهم إلى عمل خاص ، فيتكرر ذلك منهم ويتعاملون ، فيصير عرفا ، كما هي الحال
في بيع الوفاء ، ووقف بعض المنقولات ، وفي بيع السلع بشرط تسليمها في متجر
المشتري . وهذه الحاجات الداعية تختلف بحسب البيئات الطبيعية ، أي ما يحيط
بالجماعة من مناخ الاقليم ، ومعدن أرضه ، وموقعه ، وما فيه من بحار وأنهار ، وغير
ذلك من المرافق ؛ والبيئة الاجتماعية ، وهي النظم الاجتماعية التي تحيط بالجماعة
من الأخلاق ، والمعتقدات ، والشعائر الدينية ، ونظام الحكم ، ومعاهد العلم ،
والصناعات ، والفنون ، والأفكار .

وقد يكون السبب أمر صاحب السلطان في الجماعة ، أو رغبته في شيء خاص ،
كما هو الحال في أكثر العادات التي خلفها لنا الحكم الشيعة الفاطمي ، كالمروءة .

وقد يكون العرف وراثيا بحتا ، ليس للجماعة حاجة إليه ، ولا عمل في خلقه ،
سوى أنهم تلقوه عن الأسلاف ، كما هو الحال في عقائد الجاهلية ، قال أبو لو جة :
بأنه قد نبأ وجدتم عليه آباءكم ، ، ، قللوا إلها وجدنا آباءنا على أشنة وإننا على
آثارهم مهتدون .

وقد يكون السبب إقامة بعض الشعائر الدينية القديمة ، ثم يتناسى هذا السبب ويتعاطى الناس العمل على أنه عرف لا أكثر ولا أقل ، كما هو الحال فيما نسميه بعيد « شم النسيم » فإن الأصل فيه على ما يقال ، شعيرة من شعائر الدين المصرى القديم . وعلى الجملة فإن العرف وإن كان عن الميل من جهة العقل ، إلا أنه يختلف نوازه ، وتتعدد دوافعه ، مما سيبيين أثره ، إن شاء الله .

سلطان العرف

بمجموعة المصطلحات والتقاليد التى تعتادها كل أمة وتتخذها منهاجاً للسير عليها ، لها فى نفوس الأفراد احترام عظيم ، بل لها عليهم السلطان القوى ، حتى إنهم ليعيدونها من ضروريات الحياة التى لا يستغنى عنها ، ومن المفاخر التى يربها ؛ وقد ترتفع قداستها عند بعضهم إلى مرتبة الدين ، فيرون أنفسهم ملزمين باعتمادها والجرى على سننها ، ويرون الخروج عليها إثماً عظيماً يستجلب الاستياء ويدعو إلى الثورة ؛ ذلك كما قال علماء النفس : لأن العمل بكثرة تكراره تتكيف به الأعصاب والأعضاء ، فيأخذ مكانه من النفوس ، كالسيل بقوة انحداره يحتفر طريقه فى الجبل ، فكما أنه يصعب تحويله عن طريقه ، فكذلك العرف يرسخ فى النفوس بحيث يعسر زحزحتها عنه ، وبخاصة إذا اقتضته الحاجة .

ومن هنا قالوا : العادة طبيعة ثانية ؛ يريدون بذلك أن لها ما يقرب من قوة الطبيعة ، أى ما فطر الناس عليه منذ خروجهم من بطون أمهاتهم : يد تبطش ، ورجل تمشى ، وعين تبصر ، وأذن تسمع ؛ فلو حاول إنسان أن يسمع بعينه ، أو يمشى بيديه ، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً . كذلك العرف له ما يقرب من هذه القوة . فالأعراف التى تصطلح الأمم عليها هى فيما بعد ، أسيرة لها مطبوعة على اتهاجها . وقال الفقهاء : فى نزاع الناس عن عاداتهم حرج عظيم . يعنون لما لها من القوة والتغلغل فى الرعوس .

ولذلك نرى الأنبياء والدعاة إلى الشرائع يقاسون كثيراً من المضاعب ، ويتحملون شديداً من المتاعب فى نشر دعوتهم ، والإقلاع عن مساوئ العادات ؛ فتراهم يأخذون الناس بحمد السيف تارة ، وبسياسة التشريع والتدريج فى الدعوة طوراً . أخرج البخارى عن عائشة رضى الله عنها ، قالت « إنما نزل أوله ما نزل

سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا ندع الخمر أبداً. ولو نزل: لا تزنوا، لقالوا: لا ندع الزنا أبداً..

ولذلك أيضاً نرى دعة الإصلاح في كل أمة يلقون صنوفاً من المقاومات الشديدة، وضروباً من الحملات العنيفة، ولو كانت أعرافهم خرافات وأباطيل. وأكثر ما تكون هذه المقاومات من المستنيرين، فإننا نراهم يرفضون كل جديد، ويشورون على كل حديث، ولو أيداه الشرع أو شهد بصلاحيته العلم. هذا لأنهم ألفوا نوعاً خاصاً من التقاليد والعادات، فأصبحوا ينقمون من المصلحين كل ما عداه.

فإذا كان العرف له هذه القوة، فالواجب علينا أن نعلم النظر إليه في حين نشأته، فإن كان صحيحاً تقرر قواعد الشرع نميناه وساعدنا على ذبوعه، وإن كان فاسداً يمتعه الدين أمناه وشهرنا كل سلاح لمكافحته. وكما أن الشجرة إن عينا بها فأحسنها التربة والتغذية في أيامها الأولى عثت بنا في مستقبلنا فقدمت لنا أحسن الثمار وأظلتنا بأطيب الظلال، فكذلك العرف إن عينا باختياره كما يوافق الشرع والخلق الكريم وأبعدنا عنه شوائب الابتداع والإفساد، عني بنا في مستقبلنا، وجلبنا للإسلام الراحة والإسعاد، وأسسنا للسليق قومية مجيدة بناهى بها، وأرخنا المقتنين والقضاة والمرشدين من كثير مما يعانزون في تطبيق الأحكام ومكافحة المنكرات، وذلك واجب البيت والمعهد والحكومة (١).

تقسيم العرف والعادة

ينقسم العرف إلى ثلاثة تقسيمات باعتبارات: الأولى باعتبار سببه. الثاني باعتبار من يصدر عنه. الثالث باعتبار المعنى اللغوي.

(١) مراجع هذا الموضوع والذي قبله: التقرير شرح التحرير ١٠-١١-١٢-١٣-١٤-١٥-١٦-١٧-١٨-١٩-٢٠-٢١-٢٢-٢٣-٢٤-٢٥-٢٦-٢٧-٢٨-٢٩-٣٠-٣١-٣٢-٣٣-٣٤-٣٥-٣٦-٣٧-٣٨-٣٩-٤٠-٤١-٤٢-٤٣-٤٤-٤٥-٤٦-٤٧-٤٨-٤٩-٥٠-٥١-٥٢-٥٣-٥٤-٥٥-٥٦-٥٧-٥٨-٥٩-٦٠-٦١-٦٢-٦٣-٦٤-٦٥-٦٦-٦٧-٦٨-٦٩-٧٠-٧١-٧٢-٧٣-٧٤-٧٥-٧٦-٧٧-٧٨-٧٩-٨٠-٨١-٨٢-٨٣-٨٤-٨٥-٨٦-٨٧-٨٨-٨٩-٩٠-٩١-٩٢-٩٣-٩٤-٩٥-٩٦-٩٧-٩٨-٩٩-١٠٠-١٠١-١٠٢-١٠٣-١٠٤-١٠٥-١٠٦-١٠٧-١٠٨-١٠٩-١١٠-١١١-١١٢-١١٣-١١٤-١١٥-١١٦-١١٧-١١٨-١١٩-١٢٠-١٢١-١٢٢-١٢٣-١٢٤-١٢٥-١٢٦-١٢٧-١٢٨-١٢٩-١٣٠-١٣١-١٣٢-١٣٣-١٣٤-١٣٥-١٣٦-١٣٧-١٣٨-١٣٩-١٤٠-١٤١-١٤٢-١٤٣-١٤٤-١٤٥-١٤٦-١٤٧-١٤٨-١٤٩-١٥٠-١٥١-١٥٢-١٥٣-١٥٤-١٥٥-١٥٦-١٥٧-١٥٨-١٥٩-١٦٠-١٦١-١٦٢-١٦٣-١٦٤-١٦٥-١٦٦-١٦٧-١٦٨-١٦٩-١٧٠-١٧١-١٧٢-١٧٣-١٧٤-١٧٥-١٧٦-١٧٧-١٧٨-١٧٩-١٨٠-١٨١-١٨٢-١٨٣-١٨٤-١٨٥-١٨٦-١٨٧-١٨٨-١٨٩-١٩٠-١٩١-١٩٢-١٩٣-١٩٤-١٩٥-١٩٦-١٩٧-١٩٨-١٩٩-٢٠٠-٢٠١-٢٠٢-٢٠٣-٢٠٤-٢٠٥-٢٠٦-٢٠٧-٢٠٨-٢٠٩-٢١٠-٢١١-٢١٢-٢١٣-٢١٤-٢١٥-٢١٦-٢١٧-٢١٨-٢١٩-٢٢٠-٢٢١-٢٢٢-٢٢٣-٢٢٤-٢٢٥-٢٢٦-٢٢٧-٢٢٨-٢٢٩-٢٣٠-٢٣١-٢٣٢-٢٣٣-٢٣٤-٢٣٥-٢٣٦-٢٣٧-٢٣٨-٢٣٩-٢٤٠-٢٤١-٢٤٢-٢٤٣-٢٤٤-٢٤٥-٢٤٦-٢٤٧-٢٤٨-٢٤٩-٢٥٠-٢٥١-٢٥٢-٢٥٣-٢٥٤-٢٥٥-٢٥٦-٢٥٧-٢٥٨-٢٥٩-٢٦٠-٢٦١-٢٦٢-٢٦٣-٢٦٤-٢٦٥-٢٦٦-٢٦٧-٢٦٨-٢٦٩-٢٧٠-٢٧١-٢٧٢-٢٧٣-٢٧٤-٢٧٥-٢٧٦-٢٧٧-٢٧٨-٢٧٩-٢٨٠-٢٨١-٢٨٢-٢٨٣-٢٨٤-٢٨٥-٢٨٦-٢٨٧-٢٨٨-٢٨٩-٢٩٠-٢٩١-٢٩٢-٢٩٣-٢٩٤-٢٩٥-٢٩٦-٢٩٧-٢٩٨-٢٩٩-٣٠٠-٣٠١-٣٠٢-٣٠٣-٣٠٤-٣٠٥-٣٠٦-٣٠٧-٣٠٨-٣٠٩-٣١٠-٣١١-٣١٢-٣١٣-٣١٤-٣١٥-٣١٦-٣١٧-٣١٨-٣١٩-٣٢٠-٣٢١-٣٢٢-٣٢٣-٣٢٤-٣٢٥-٣٢٦-٣٢٧-٣٢٨-٣٢٩-٣٣٠-٣٣١-٣٣٢-٣٣٣-٣٣٤-٣٣٥-٣٣٦-٣٣٧-٣٣٨-٣٣٩-٣٤٠-٣٤١-٣٤٢-٣٤٣-٣٤٤-٣٤٥-٣٤٦-٣٤٧-٣٤٨-٣٤٩-٣٥٠-٣٥١-٣٥٢-٣٥٣-٣٥٤-٣٥٥-٣٥٦-٣٥٧-٣٥٨-٣٥٩-٣٦٠-٣٦١-٣٦٢-٣٦٣-٣٦٤-٣٦٥-٣٦٦-٣٦٧-٣٦٨-٣٦٩-٣٧٠-٣٧١-٣٧٢-٣٧٣-٣٧٤-٣٧٥-٣٧٦-٣٧٧-٣٧٨-٣٧٩-٣٨٠-٣٨١-٣٨٢-٣٨٣-٣٨٤-٣٨٥-٣٨٦-٣٨٧-٣٨٨-٣٨٩-٣٩٠-٣٩١-٣٩٢-٣٩٣-٣٩٤-٣٩٥-٣٩٦-٣٩٧-٣٩٨-٣٩٩-٤٠٠-٤٠١-٤٠٢-٤٠٣-٤٠٤-٤٠٥-٤٠٦-٤٠٧-٤٠٨-٤٠٩-٤١٠-٤١١-٤١٢-٤١٣-٤١٤-٤١٥-٤١٦-٤١٧-٤١٨-٤١٩-٤٢٠-٤٢١-٤٢٢-٤٢٣-٤٢٤-٤٢٥-٤٢٦-٤٢٧-٤٢٨-٤٢٩-٤٣٠-٤٣١-٤٣٢-٤٣٣-٤٣٤-٤٣٥-٤٣٦-٤٣٧-٤٣٨-٤٣٩-٤٤٠-٤٤١-٤٤٢-٤٤٣-٤٤٤-٤٤٥-٤٤٦-٤٤٧-٤٤٨-٤٤٩-٤٥٠-٤٥١-٤٥٢-٤٥٣-٤٥٤-٤٥٥-٤٥٦-٤٥٧-٤٥٨-٤٥٩-٤٦٠-٤٦١-٤٦٢-٤٦٣-٤٦٤-٤٦٥-٤٦٦-٤٦٧-٤٦٨-٤٦٩-٤٧٠-٤٧١-٤٧٢-٤٧٣-٤٧٤-٤٧٥-٤٧٦-٤٧٧-٤٧٨-٤٧٩-٤٨٠-٤٨١-٤٨٢-٤٨٣-٤٨٤-٤٨٥-٤٨٦-٤٨٧-٤٨٨-٤٨٩-٤٩٠-٤٩١-٤٩٢-٤٩٣-٤٩٤-٤٩٥-٤٩٦-٤٩٧-٤٩٨-٤٩٩-٥٠٠-٥٠١-٥٠٢-٥٠٣-٥٠٤-٥٠٥-٥٠٦-٥٠٧-٥٠٨-٥٠٩-٥١٠-٥١١-٥١٢-٥١٣-٥١٤-٥١٥-٥١٦-٥١٧-٥١٨-٥١٩-٥٢٠-٥٢١-٥٢٢-٥٢٣-٥٢٤-٥٢٥-٥٢٦-٥٢٧-٥٢٨-٥٢٩-٥٣٠-٥٣١-٥٣٢-٥٣٣-٥٣٤-٥٣٥-٥٣٦-٥٣٧-٥٣٨-٥٣٩-٥٤٠-٥٤١-٥٤٢-٥٤٣-٥٤٤-٥٤٥-٥٤٦-٥٤٧-٥٤٨-٥٤٩-٥٥٠-٥٥١-٥٥٢-٥٥٣-٥٥٤-٥٥٥-٥٥٦-٥٥٧-٥٥٨-٥٥٩-٥٦٠-٥٦١-٥٦٢-٥٦٣-٥٦٤-٥٦٥-٥٦٦-٥٦٧-٥٦٨-٥٦٩-٥٧٠-٥٧١-٥٧٢-٥٧٣-٥٧٤-٥٧٥-٥٧٦-٥٧٧-٥٧٨-٥٧٩-٥٨٠-٥٨١-٥٨٢-٥٨٣-٥٨٤-٥٨٥-٥٨٦-٥٨٧-٥٨٨-٥٨٩-٥٩٠-٥٩١-٥٩٢-٥٩٣-٥٩٤-٥٩٥-٥٩٦-٥٩٧-٥٩٨-٥٩٩-٦٠٠-٦٠١-٦٠٢-٦٠٣-٦٠٤-٦٠٥-٦٠٦-٦٠٧-٦٠٨-٦٠٩-٦١٠-٦١١-٦١٢-٦١٣-٦١٤-٦١٥-٦١٦-٦١٧-٦١٨-٦١٩-٦٢٠-٦٢١-٦٢٢-٦٢٣-٦٢٤-٦٢٥-٦٢٦-٦٢٧-٦٢٨-٦٢٩-٦٣٠-٦٣١-٦٣٢-٦٣٣-٦٣٤-٦٣٥-٦٣٦-٦٣٧-٦٣٨-٦٣٩-٦٤٠-٦٤١-٦٤٢-٦٤٣-٦٤٤-٦٤٥-٦٤٦-٦٤٧-٦٤٨-٦٤٩-٦٥٠-٦٥١-٦٥٢-٦٥٣-٦٥٤-٦٥٥-٦٥٦-٦٥٧-٦٥٨-٦٥٩-٦٦٠-٦٦١-٦٦٢-٦٦٣-٦٦٤-٦٦٥-٦٦٦-٦٦٧-٦٦٨-٦٦٩-٦٧٠-٦٧١-٦٧٢-٦٧٣-٦٧٤-٦٧٥-٦٧٦-٦٧٧-٦٧٨-٦٧٩-٦٨٠-٦٨١-٦٨٢-٦٨٣-٦٨٤-٦٨٥-٦٨٦-٦٨٧-٦٨٨-٦٨٩-٦٩٠-٦٩١-٦٩٢-٦٩٣-٦٩٤-٦٩٥-٦٩٦-٦٩٧-٦٩٨-٦٩٩-٧٠٠-٧٠١-٧٠٢-٧٠٣-٧٠٤-٧٠٥-٧٠٦-٧٠٧-٧٠٨-٧٠٩-٧١٠-٧١١-٧١٢-٧١٣-٧١٤-٧١٥-٧١٦-٧١٧-٧١٨-٧١٩-٧٢٠-٧٢١-٧٢٢-٧٢٣-٧٢٤-٧٢٥-٧٢٦-٧٢٧-٧٢٨-٧٢٩-٧٣٠-٧٣١-٧٣٢-٧٣٣-٧٣٤-٧٣٥-٧٣٦-٧٣٧-٧٣٨-٧٣٩-٧٤٠-٧٤١-٧٤٢-٧٤٣-٧٤٤-٧٤٥-٧٤٦-٧٤٧-٧٤٨-٧٤٩-٧٥٠-٧٥١-٧٥٢-٧٥٣-٧٥٤-٧٥٥-٧٥٦-٧٥٧-٧٥٨-٧٥٩-٧٦٠-٧٦١-٧٦٢-٧٦٣-٧٦٤-٧٦٥-٧٦٦-٧٦٧-٧٦٨-٧٦٩-٧٧٠-٧٧١-٧٧٢-٧٧٣-٧٧٤-٧٧٥-٧٧٦-٧٧٧-٧٧٨-٧٧٩-٧٨٠-٧٨١-٧٨٢-٧٨٣-٧٨٤-٧٨٥-٧٨٦-٧٨٧-٧٨٨-٧٨٩-٧٩٠-٧٩١-٧٩٢-٧٩٣-٧٩٤-٧٩٥-٧٩٦-٧٩٧-٧٩٨-٧٩٩-٨٠٠-٨٠١-٨٠٢-٨٠٣-٨٠٤-٨٠٥-٨٠٦-٨٠٧-٨٠٨-٨٠٩-٨١٠-٨١١-٨١٢-٨١٣-٨١٤-٨١٥-٨١٦-٨١٧-٨١٨-٨١٩-٨٢٠-٨٢١-٨٢٢-٨٢٣-٨٢٤-٨٢٥-٨٢٦-٨٢٧-٨٢٨-٨٢٩-٨٣٠-٨٣١-٨٣٢-٨٣٣-٨٣٤-٨٣٥-٨٣٦-٨٣٧-٨٣٨-٨٣٩-٨٤٠-٨٤١-٨٤٢-٨٤٣-٨٤٤-٨٤٥-٨٤٦-٨٤٧-٨٤٨-٨٤٩-٨٥٠-٨٥١-٨٥٢-٨٥٣-٨٥٤-٨٥٥-٨٥٦-٨٥٧-٨٥٨-٨٥٩-٨٦٠-٨٦١-٨٦٢-٨٦٣-٨٦٤-٨٦٥-٨٦٦-٨٦٧-٨٦٨-٨٦٩-٨٧٠-٨٧١-٨٧٢-٨٧٣-٨٧٤-٨٧٥-٨٧٦-٨٧٧-٨٧٨-٨٧٩-٨٨٠-٨٨١-٨٨٢-٨٨٣-٨٨٤-٨٨٥-٨٨٦-٨٨٧-٨٨٨-٨٨٩-٨٩٠-٨٩١-٨٩٢-٨٩٣-٨٩٤-٨٩٥-٨٩٦-٨٩٧-٨٩٨-٨٩٩-٩٠٠-٩٠١-٩٠٢-٩٠٣-٩٠٤-٩٠٥-٩٠٦-٩٠٧-٩٠٨-٩٠٩-٩١٠-٩١١-٩١٢-٩١٣-٩١٤-٩١٥-٩١٦-٩١٧-٩١٨-٩١٩-٩٢٠-٩٢١-٩٢٢-٩٢٣-٩٢٤-٩٢٥-٩٢٦-٩٢٧-٩٢٨-٩٢٩-٩٣٠-٩٣١-٩٣٢-٩٣٣-٩٣٤-٩٣٥-٩٣٦-٩٣٧-٩٣٨-٩٣٩-٩٤٠-٩٤١-٩٤٢-٩٤٣-٩٤٤-٩٤٥-٩٤٦-٩٤٧-٩٤٨-٩٤٩-٩٥٠-٩٥١-٩٥٢-٩٥٣-٩٥٤-٩٥٥-٩٥٦-٩٥٧-٩٥٨-٩٥٩-٩٦٠-٩٦١-٩٦٢-٩٦٣-٩٦٤-٩٦٥-٩٦٦-٩٦٧-٩٦٨-٩٦٩-٩٧٠-٩٧١-٩٧٢-٩٧٣-٩٧٤-٩٧٥-٩٧٦-٩٧٧-٩٧٨-٩٧٩-٩٨٠-٩٨١-٩٨٢-٩٨٣-٩٨٤-٩٨٥-٩٨٦-٩٨٧-٩٨٨-٩٨٩-٩٩٠-٩٩١-٩٩٢-٩٩٣-٩٩٤-٩٩٥-٩٩٦-٩٩٧-٩٩٨-٩٩٩-١٠٠٠-١٠٠١-١٠٠٢-١٠٠٣-١٠٠٤-١٠٠٥-١٠٠٦-١٠٠٧-١٠٠٨-١٠٠٩-١٠١٠-١٠١١-١٠١٢-١٠١٣-١٠١٤-١٠١٥-١٠١٦-١٠١٧-١٠١٨-١٠١٩-١٠٢٠-١٠٢١-١٠٢٢-١٠٢٣-١٠٢٤-١٠٢٥-١٠٢٦-١٠٢٧-١٠٢٨-١٠٢٩-١٠٣٠-١٠٣١-١٠٣٢-١٠٣٣-١٠٣٤-١٠٣٥-١٠٣٦-١٠٣٧-١٠٣٨-١٠٣٩-١٠٤٠-١٠٤١-١٠٤٢-١٠٤٣-١٠٤٤-١٠٤٥-١٠٤٦-١٠٤٧-١٠٤٨-١٠٤٩-١٠٥٠-١٠٥١-١٠٥٢-١٠٥٣-١٠٥٤-١٠٥٥-١٠٥٦-١٠٥٧-١٠٥٨-١٠٥٩-١٠٦٠-١٠٦١-١٠٦٢-١٠٦٣-١٠٦٤-١٠٦٥-١٠٦٦-١٠٦٧-١٠٦٨-١٠٦٩-١٠٧٠-١٠٧١-١٠٧٢-١٠٧٣-١٠٧٤-١٠٧٥-١٠٧٦-١٠٧٧-١٠٧٨-١٠٧٩-١٠٨٠-١٠٨١-١٠٨٢-١٠٨٣-١٠٨٤-١٠٨٥-١٠٨٦-١٠٨٧-١٠٨٨-١٠٨٩-١٠٩٠-١٠٩١-١٠٩٢-١٠٩٣-١٠٩٤-١٠٩٥-١٠٩٦-١٠٩٧-١٠٩٨-١٠٩٩-١١٠٠-١١٠١-١١٠٢-١١٠٣-١١٠٤-١١٠٥-١١٠٦-١١٠٧-١١٠٨-١١٠٩-١١١٠-١١١١-١١١٢-١١١٣-١١١٤-١١١٥-١١١٦-١١١٧-١١١٨-١١١٩-١١٢٠-١١٢١-١١٢٢-١١٢٣-١١٢٤-١١٢٥-١١٢٦-١١٢٧-١١٢٨-١١٢٩-١١٣٠-١١٣١-١١٣٢-١١٣٣-١١٣٤-١١٣٥-١١٣٦-١١٣٧-١١٣٨-١١٣٩-١١٤٠-١١٤١-١١٤٢-١١٤٣-١١٤٤-١١٤٥-١١٤٦-١١٤٧-١١٤٨-١١٤٩-١١٥٠-١١٥١-١١٥٢-١١٥٣-١١٥٤-١١٥٥-١١٥٦-١١٥٧-١١٥٨-١١٥٩-١١٦٠-١١٦١-١١٦٢-١١٦٣-١١٦٤-١١٦٥-١١٦٦-١١٦٧-١١٦٨-١١٦٩-١١٧٠-١١٧١-١١٧٢-١١٧٣-١١٧٤-١١٧٥-١١٧٦-١١٧٧-١١٧٨-١١٧٩-١١٨٠-١١٨١-١١٨٢-١١٨٣-١١٨٤-١١٨٥-١١٨٦-١١٨٧-١١٨٨-١١٨٩-١١٩٠-١١٩١-١١٩٢-١١٩٣-١١٩٤-١١٩٥-١١٩٦-١١٩٧-١١٩٨-١١٩٩-١٢٠٠-١٢٠١-١٢٠٢-١٢٠٣-١٢٠٤-١٢٠٥-١٢٠٦-١٢٠٧-١٢٠٨-١٢٠٩-١٢١٠-١٢١١-١٢١٢-١٢١٣-١٢١٤-١٢١٥-١٢١٦-١٢١٧-١٢١٨-١٢١٩-١٢٢٠-١٢٢١-١٢٢٢-١٢٢٣-١٢٢٤-١٢٢٥-١٢٢٦-١٢٢٧-١٢٢٨-١٢٢٩-١٢٣٠-١٢٣١-١٢٣٢-١٢٣٣-١٢٣٤-١٢٣٥-١٢٣٦-١٢٣٧-١٢٣٨-١٢٣٩-١٢٤٠-١٢٤١-١٢٤٢-١٢٤٣-١٢٤٤-١٢٤٥-١٢٤٦-١٢٤٧-١٢٤٨-١٢٤٩-١٢٥٠-١٢٥١-١٢٥٢-١٢٥٣-١٢٥٤-١٢٥٥-١٢٥٦-١٢٥٧-١٢٥٨-١٢٥٩-١٢٦٠-١٢٦١-١٢٦٢-١٢٦٣-١٢٦٤-١٢٦٥-١٢٦٦-١٢٦٧-١٢٦٨-١٢٦٩-١٢٧٠-١٢٧١-١٢٧٢-١٢٧٣-١٢٧٤-١٢٧٥-١٢٧٦-١٢٧٧-١٢٧٨-١٢٧٩-١٢٨٠-١٢٨١-١٢٨٢-١٢٨٣-١٢٨٤-١٢٨٥-١٢٨٦-١٢٨٧-١٢٨٨-١٢٨٩-١٢٩٠-١٢٩١-١٢٩٢-١٢٩٣-١٢٩٤-١٢٩٥-١٢٩٦-١٢٩٧-١٢٩٨-١٢٩٩-١٣٠٠-١٣٠١-١٣٠٢-١٣٠٣-١٣٠٤-١٣٠٥-١٣٠٦-١٣٠٧-١٣٠٨-١٣٠٩-١٣١٠-١٣١١-١٣١٢-١٣١٣-١٣١٤-١٣١٥-١٣١٦-١٣١٧-١٣١٨-١٣١٩-١٣٢٠-١٣٢١-١٣٢٢-١٣٢٣-١٣٢٤-١٣٢٥-١٣٢٦-١٣٢٧-١٣٢٨-١٣٢٩-١٣٣٠-١٣٣١-١٣٣٢-١٣٣٣-١٣٣٤-١٣٣٥-١٣٣٦-١٣٣٧-١٣٣٨-١٣٣٩-١٣٤٠-١٣٤١-١٣٤٢-١٣٤٣-١٣٤٤-١٣٤٥-١٣٤٦-١٣٤٧-١٣٤٨-١٣٤٩-١٣٥٠-١٣٥١-١٣٥٢-١٣٥٣-١٣٥٤-١٣٥٥-١٣٥٦-١٣٥٧-١٣٥٨-١٣٥٩-١٣٦٠-١٣٦١-١٣٦٢-١٣٦٣-١٣٦٤-١٣٦٥-١٣٦٦-١٣٦٧-١٣٦٨-١٣٦٩-١٣٧٠-١٣٧١-١٣٧٢-١٣٧٣-١٣٧٤-١٣٧٥-١٣٧٦-١٣٧٧-١٣٧٨-١٣٧٩-١٣٨٠-١٣٨١-١٣٨٢-١٣٨٣-١٣٨٤-١٣٨٥-١٣٨٦-١٣٨٧-١٣٨٨-١٣٨٩-١٣٩٠-١٣٩١-١٣٩٢-١٣٩٣-١٣٩٤-١٣٩٥-١٣٩٦-١٣٩٧-١٣٩٨-١٣٩٩-١٤٠٠-١٤٠١-١٤٠٢-١٤٠٣-١٤٠٤-١٤٠٥-١٤٠٦-١٤٠٧-١٤٠٨-١٤٠٩-١٤١٠-١٤١١-١٤١٢-١٤١٣-١٤١٤-١٤١٥-١٤١٦-١٤١٧-١٤١٨-١٤١٩-١٤٢٠-١٤٢١-١٤٢٢-١٤٢٣-١٤٢٤-١٤٢٥-١٤٢٦-١٤٢٧-١٤٢٨-١٤٢٩-١٤٣٠-١٤٣١-١٤٣٢-١٤٣٣-١٤٣٤-١٤٣٥-١٤٣٦-١٤٣٧-١٤٣٨-١٤٣٩-١٤٤٠-١٤٤١-١٤٤٢-١٤٤٣-١٤٤٤-١٤٤٥-١٤٤٦-١٤٤٧-١٤٤٨-١٤٤٩-١٤٥٠-١٤٥١-١٤٥٢-١٤٥٣-١٤٥٤-١٤٥٥-١٤٥٦-١٤٥٧-١٤٥٨-١٤٥٩-١٤٦٠-١٤٦١-١٤٦٢-١٤٦٣-١٤٦٤-١٤٦٥-١٤٦٦-١٤٦٧-١٤٦٨-١٤٦٩-١٤٧٠-١٤٧١-١٤٧٢-١٤٧٣-١٤٧٤-١٤٧٥-١٤٧٦-١٤٧٧-١٤٧٨-١٤٧٩-١٤٨٠-١٤٨١-١٤٨٢-١٤٨٣-١٤٨٤-١٤٨٥-١٤٨٦-١٤٨٧-١٤٨٨-١٤٨٩-١٤٩٠-١٤٩١-١٤٩٢-١٤٩٣-١٤٩٤-١٤٩٥-١٤٩٦-١٤٩٧-١٤٩٨-١٤٩٩-١٥٠٠-١٥٠١-١٥٠٢-١٥٠٣-١٥٠٤-١٥٠٥-١٥٠٦-١٥٠٧-١٥٠٨-١٥٠٩-١٥١٠-١٥١١-١٥١٢-١٥١٣-١٥١٤-١٥١٥-١٥١٦-١٥١٧-١٥١٨-١٥١٩-١٥٢٠-١٥٢١-١٥٢٢-١٥٢٣-١٥٢٤-١٥٢٥-١٥٢٦-١٥٢٧-١٥٢٨-١٥٢٩-١٥٣٠-١٥٣١-١٥٣٢-١٥٣٣-١٥٣٤-١٥٣٥-١٥٣٦-١٥٣٧-١٥٣٨-١٥٣٩-١٥٤٠-١٥٤١-١٥٤٢-١٥٤٣-١٥٤٤-١٥٤٥-١٥٤٦-١٥٤٧-١٥٤٨-١٥٤٩-١٥٥٠-١٥٥١-١٥٥٢

التقسيم الاول ينقسم إلى قولى وعملى ، فالقولى هو اللفظ المتفق على أن يراد منه غير تمام مدلوله بحيث إذا أطلق انصرف إليه من غير قرينة . وهذا يشمل الاتفاق على إرادة بعض المدلول وإرادة غير المدلول : فالاول كإرادة بعض أفراد العام منه بعد أن كان دالا على كل أفرادهم ، كالدرهم بعد أن كان يطلق على كل أفراد الدراهم صار مقصوراً على النقد الغالب . والثانى كالاتفاق على إرادة فرد معين من المطلق بعد أن كان دالا على فرد شائع ، والاتفاق على إرادة معنى آخر للمركب غير معناه الاصلى : فمثال المطلق : لفظ امرأة ، فى قول الموكل : وكذلك بتزويجى امرأة ، فإن اللغة تطلقها على الأثني من بنى آدم ، والعرف قيدها بالحرّة ، كما هو رأى أبى يوسف ومحمد : ومثال المركب ، قول الخائف : لا يضع قدمه فى دار فلان ، وقوله : على المشى إلى بيت الله : فإن العرف استعمل الاول فى المع من دخول الدار على أى حال ، واستعمل الثانى فى إيجاب أحد الفسكين : الحج ، أو العمرة . ومن أمثلة المركب الاحكام المضافة إلى الاعيان ، نحو حرمت عليكم أمهاتكم ، ، ، ، وأمهات لكم بهيمة الانعام ، ، ، ، إلا إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام ، ، فإن المعنى الحقيقى بها لغة تعلق الحكم بالاعيان الواردة فيها ، وقد استعملها العرف فى التكيف بالأفعال المقصودة منها بشهادة الاسقراء ، حتى كان متبادراً إلى الافهام عرفاً من هذه الامثلة تحريم منيس الأمهات ، وأكل بهيمة الانعام ، وسفك الدماء ، وثلم الاعراض .

وطريق تكوين العرف القولى أن يتفقوا على هجران المعنى الاصلى ، ويقولوا اللفظ بواسطة الاستعمال المتكرر الشائع إلى المعنى الثانى ، وهذا الاستعمال يعتبر وضعاً ، والمستعملون واضعون للفظ ، حتى إنهم إذا أطلقوه فى مخاطبتهم كان حقيقة عرفية ، لأنه لفظ مستعمل فيما وضع له فى عرف التخاطب . فمرجع العرف القولى إلى هجران المعنى الاصلى للعام ، والمطلق ، والمركب ، ونقله إلى المعنى الجديد : وسببه الاستعمال . أما إذا لم تهجر الحقيقة ، وتكرر استعمال اللفظ فى غير مدلوله مجازاً ، كالاسد فى الشجاع ، والغيث فى السخى ، فليس بعرف قولى ، بل هو مجاز مشهور فقط

قال في شرح التحرير في تعريف العرف القولي : وهو أن يتعارف عند قوم في إطلاق لفظ إرادة بعض أفرادهم . وقد عدلت عن هذا التعريف ، لأنه كما يرى غير جامع ؛ إذ لا يتناول العرف المقيد للمطلق ، والعرف في المركبات وقد يجاب بأنه يشرح العرف المخصص للعام .

وقال القرافي في الفروق ، وهو يتكلم عن اختصاص بالعرف : وذلك أن العرف القولي أن تكون عادة أهل العرف يستعملون اللفظ في معنى معين ، ولم يكن ذلك لغة اه . وهذا تعريف صحيح لا اعتراض عليه .

العرف العملي : هو ما جرى عليه العمل ، سواء أكان ذلك عاما ، كاستصناع الآواني والخفاف ودخول الحمام من غير تعيين زمن ولا أجرة ، أو خاصا ببلد ، ككون رأس المال لأهل البوادي ، هو الأذنام : أو بملة ، كجعل العيد الأسبوعي للمسلمين يوم الجمعة الخ . وسبب هذا العرف هو التعامل .

التقسيم الثاني

ينقسم العرف باعتبار من يصدر عنه إلى : عام ، وخاص ، وشرعي .

فالعرف العام كما قال ابن عابدين : هو ما يتعامله عامة أهل البلاد سواء أكان قديما أو حديثا اه . وأل في البلاد للعهد ، والمعهود البلاد الإسلامية ، إذ غيرها لا يبحث الإسلام عن أحكامه ولا يعول على عرفه . والمراد بقوله قديما : أي في عصر الرسالة والاجتهاد ، وقوله حديثا أي في عصر التقليد .

مثاله : تعارف استعمال لفظ الطلاق في إزالة الزوجية ، وتعارف أن دخول المساجد بالأحذية تحقير لها ، وتعارف أن وضع اليد المدة الطويلة دليل الملك ، والعرف في إهداء طعام في إناء أو عنب في سلة أنه يرد الوعاء في الأول دون الثاني . ولا يتعين الواضع لهذا العرف في الغالب .

العرف الخاص

هو ما لم يتعامله أهل البلاد جميعا ، كتعامل أهل بلد أو حرقة أو دين ، كتعارف أهل العراق إطلاق لفظ الدابة على الفرس ، وتعارف أهل بلخ

وخوارزم جواز دفع الغزل الى حائك لينسجه بثلته ، وكتارف أهل القاهرة قديما دخول السلم المنفصل في بيع الدور ، لأن ييوتهم طبقات لا ينتفع بها إلا باستعماله ، كما في فتح القدير . ومن هذا الباب الاصطلاحات الفقهية ، كالحكم والصفة والفرض والواجب والشرط والسبب ، وكذا اصطلاحات سائر العلوم والصناعات . وواضح هذا العرف يمكن تعيينه .

العرف الشرعي

هو اللفظ الذي استعمله الشرع مریدا منه معنى خاصا ؛ مثل المنقولات الشرعية ، كالصلاة : نقلت عن الدعاء الى العبادة المخصوصة ، والحج نقل من القصد الى زيارة الكعبة في أشهر معلومة ، وكالوقوف نقل من مطلق الحبس الى حبس العين والتصدق بالمنفعة . والناقل في هذا القسم هو الشارح .

هذا والواقع أن العرف الشرعي من العرف الخاص ، إلا أنهم أفردوه باسم لشرفه والتوي به .

التقسيم الثالث

ينقسم باعتبار المعنى اللغوي الى مقرر له وقاض عليه . وقد استنبطت هذا التقسيم من كلام الفقهاء .

قال في الهداية : « ولو حلف لا يشتري بنفسجا ولا نية له ، فهو على دهنه ، اعتبارا للعرف ؛ ولهذا يسمى بآئعه بائع البنفسج ، والشراء يبنى عليه . وقيل في عرفنا يقع على الورق . وإن حلف على الورد فاليمين على ورقه ، لأنه حقيقة فيه ، والعرف مقرر له ، وفي البنفسج قاض عليه . قال في فتح القدير عن البنفسج : « وأما في عرفنا فيجب أن لا ينعقد إلا على نفس النبات ، اهـ »

يرى من هذا النص أن المعنى اللغوي لكل من البنفسج والورد هو الورق ذو الرائحة ، والمعنى العرفي للبنفسج عند القدماء هو الدهن ، وللورد الورق

ذو الرأحة ، فلما طابق المعنى العرفي المعنى اللغوي في الورد سموه عرفاً مقررأ ، ولما تغير عنه في البنفسج سموه قاضياً على اللفظ .

من هذا نستطيع أن نقسم العرف إلى مقرر للمعنى اللغوي ، وقاض عليه . فالمقرر ما طابق معناه المعنى اللغوي ، والقاضى ما غير به بتخصيص أو تقييد أو إبطال

تقسيم العادة

وأصل الاصطلاح في هذا التقسيم للشاطبي في الموافقات

تقسم العادة إلى شرعية ، وغير شرعية . فالشرعية هي التي كلف بها الشرع أمراً أو نهياً ، أو أذن فيها فعلاً وتركاً ، كستر العورة في الصلاة ، وإباحة بيع العرايا ، والقصاص في القتل العمد العدوان ، وجعل الدية في الخطأ على العاقلة ، وسلب العبد أهلية الشهادة . وحكمها أنها ثابتة لا تبدل فيها ما دامت السموات ؛ الحسن منها ما حسنه الشرع ، والقبيح ما قبحه ، وإن اختلفت فيها آراء الناس فاستحسنوا القبيح ، وقبحوا الحسن ؛ فلا يصح أن يقال : إن نظام الطلاق الآن لا يلائم ما وصل إليه المجتمع من الرقي ، وتأباه محاسن العادات ؛ وإن القصاص في القتل العدوان وحشية تنافي الآن وطبيعة الإنسان وهما هو عليه من التمدن ، فيجب أن يحرم ما . وهذا لأن العوائد الشرعية بعد النص عليها صارت من الأمور الداخلة تحت أ-كام الشرع ، فتبدلها بالاستحسان والاستقباح نسخ ، ولا نسخ بعد وفاته صلى الله عليه وسلم . ويأتى الكلام عن تعارض العرف مع النص (١) .

وغير الشرعية هي التي لم يتناولها الدليل الشرعي بإثبات أو نفي ، وتقسم إلى ثابتة ، ومتبدلة :

فالثابتة هي التي لا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال ، كالانزجار ، ووجود شهوة الطعام والشراب والمسيس .

(١) أنظر الفرع الثاني في العرف الطارىء على النص « المنال الخامس »

والمتبدلة هي التي تختلف بما تقدم ، وأنواعها كثيرة : فمنها ما يكون تبدله بسبب أمر طبيعي ، كاختلاف الأقطار حرارة وبرودة ، حيث تختلف بسببها العادة في إسراع البلوغ وإبطائه : ومدة الحيض وزمان معاودته : ومدة الحضانة : وسن الإياس : والمادة التي يحكم بعدها بموت المفقود ، على الأصح ، في فهم ظاهر الرواية من مذهبا ، وهو موت أقران المفقود في بلده : قالوا : فإن الأعمار قد تختلف طولا وقصراً بحسب الأقطار : ولذا لوحظ أن الصقالية أطول أعماراً من الروم . والتقدير بالسن في هذه الأشياء ^(١) ليس إلا اجتهداً مبنياً على العادة الغالبة عند المجتهد . ومنها ما يكون تبدله في الأقوال ، كاختلاف الالفاظ في التعبير عن المقصود وفهمه منها ، بحسب الأمم ، كالعرب مع غيرهم ، أو بحسب الأقاليم والطوائف ، كأهل العلوم والصناعات ، أو في الأفعال ، كالعادة في البيع بالأجل ، وبيع الوفاء ، وقبض نصف الصداق قبل الدخول : والعادة في الصنائع ، كبناء الدور على أشكال متجانسة أو متفاوتة : أو في الأوصاف حسناً وقبحاً ، ككشف الرأس بالنسبة لذوى المروءات ، فإنه يقبح عند بعضهم ، ويحسن عند البعض .

وحكم العادات غير الشرعية أن الأحكام تبنى عليها ، وترتب على وفقها ثباتاً واختلافاً ، فما كان منها ثابتاً فالحكم المترتب عليه ثابت أبداً ، وما كان منها متبدلاً فالحكم المبنى عليه يختلف بحسبه ، كتزويل الأحكام على العادات القولية في الإيمان والعقود والفسوخ صراحة وكناية : وككشف الرأس يكون قادحاً في العدالة عند من يستقبحه ، غير قادح عند من يستحسنه .

(١) كالتقدير ببيع سنين في حضانة الكور ، وبيع في الاتاك ، وخمس وخمسين في سن الإياس ، وتسمين في المفقود .

المقال الثاني

معنى اعتبار العرف ودليله

اعتبر الفقهاء على اختلاف مذاهبهم ، العرف ، وجعلوه أصلاً يبنى عليه
شطر عظيم من أحكام الفقه . وسأورد في هذا المقال إن شاء الله تعالى معنى
اعتباره ، ودليله ، فأبدأ باستدلال المتقدمين ، وأتبعه بالظن فيه ، وأتكم
على معنى الإعتبار عند ذكر رأيي في الاستدلال .

طريقة المتقدمين في الاستدلال

دليل اعتبار العرف في الشريعة عندهم : الكتاب والسنة . أما الكتاب
فقال ابن عابدين في نشر العرف : وأعلم أن بعض العلماء استدل على اعتبار
العرف بقوله تعالى « خذ العفو وأمر بالعرف » اهـ . والظاهر والله أعلم
أنه يعني بهذا البعض شهاب الدين القرافي المسالكي . فإنه قال في الفروق ^(١) ،
في جواب قول الشافعي فيما إذا اختلف الزوجان في متاع البيت : إن القول لمن
شهدت له البينة ما نصه : « لنا قوله تعالى « خذ العفو وأمر بالعرف » فكل
ما شهدت به العادة فمضى به لظاهر هذه الآية إلا أن يكون هناك بينة » اهـ .
وقد تابعه في هذا علماء الدين الطرابلسي صاحب معين الأحكام ، فقال : الباب
الثامن والعشرون في القضاء بالعرف والعادة ، قال الله تعالى « خذ العفو وأمر
بالعرف - الآية » اهـ . أقول : وهذا الاستدلال مبني على أن المراد بالعرف
في الآية الكريمة عادات الناس وما جرى تعاملهم به : فحيث أمر الله نبيه صلى الله
عليه وسلم بالأمر بذلك على اعتباره في الشرع ، وإلا لما كان للأمر به فائدة .

وأما السنة فقولہ صلی اللہ علیہ وسلم : ما رآہ المسلمون حسناً فهو عند اللہ حسن ، استدل بہ جلال الدین السيوطی الشافعی فی أشباهہ ، وزین الدین ابن نجیم الحنفی فی أشباهہ أيضاً ، وكثير من الفقهاء فی بعض الفروع التي استند فيها إلى العرف كوقف المنقول والاستصناع . ومن نسب هذا الحديث إلى النبي صلی اللہ علیہ وسلم العینی فی شرح الهدایة والفخر الرازی فی التفسیر الكبير . المعنى : أن كل ما رآہ المسلمون بعقولهم من العادات وغيرها مستحسناً فهو حسن عند اللہ يقبلہ ويعتد بہ . ووجه الأخذ لاعتبار العرف من الحديث أنه إذا كان كل ما رآہ المسلمون مستحسناً قد حکم بحسنہ عند اللہ فهو حق لا باطل فيه ؛ لأن اللہ لا يحکم بحسن الباطل ؛ فإذا كان العرف من أفراد ما استحسنت المسلمون كان محكوماً بحقيقته واعتباره .

مناقشة الدليلين : العرف المستدل على اعتباره هو العادات المستقرة في النفوس المعروفة من جهة العقل سواء عضده الشرع أولاً كما تقدم ، والآية إنما تدل على اعتباره إذا كان العرف الوارد فيها مفسراً بهذا المعنى أو بما يستلزمه ، فعلينا أن ننظر في المراد بالاص السكريم : ورد لفظ العرف في القرآن ، وقد طلب اللہ من نبيه صلی اللہ علیہ وسلم أن يأمر بالمراد منه ، ثم هو مدخول لال الاستغراقية المفيدة للعموم ؛ لهذا كله كان الظاهر ، والله أعلم ، أن المراد به كل ما هو من الدين سواء عرف حسنه بالعقل ، أو لم يعرف إلا من الشرع ؛ وبهذا المراد صرح صاحب لباب التأويل كما عند الألوسي ؛ قال : إن المراد : وأمر بكل ما أمرك اللہ تعالى بہ وعرفته بالوحى ام . وهناك أقوال في المراد بالآية ترجع كلها إلى تخصيص هذا الظاهر ؛ فروى البخارى عن عبد اللہ بن الزبير في قوله : خذ العفو وأمر بالعرف ، قال : ما أنزل اللہ هذه الآية إلا في أخلاق الناس . وروى ابن جرير الطبرى عن سفيان بن عيينة عن الشعبي أنه لما نزلت هذه الآية قال النبي صلی اللہ علیہ وسلم : ما هذا يا جبريل ؟ فقال : واللہ سبحانه وتعالى يأمرک أن تعفو عن ظلمك ، وتعطى من حرمك ، وتصل من قطعك . . وروى ابن العربى والقرطبى عن عطاء : وأمر بالعرف : يعنى بلا إله إلا اللہ ، وقال الفخر الرازى : والعرف والعارفة والمعروف

هو كل أمر عرف أنه لابد من الإتيان به ، وأن وجوده خير من عدمه . قال :
وللفسرين طريق أخرى في تفسير وأمر بالعرف ، أى إظهار الدين الحق وتقرير
دلالاته اه . وقال الراغب : العرف المعروف من الاحسان اه . وأياها كان فالآية
لا تدل على المدعى : لانا إن حملناها على التخصيص بشيء مما ذكر فلماخيرة
ظاهرة ، وكذا إن حملناها على المعنى الظاهر : لأن العادات التى تعامل بها الناس
وعرفوها من جهة العقل ليست عين ما عرف أنه من الدين ، ولا يستلزمها ، فلا
دلالة للآية على المطلوب .

وأما الحديث فقد طعن في رفعه كما طعن في دلالاته على المطلوب . أما الأول
فقال العلانى : لم أجده مرفوعا فى شيء من كتب الحديث أصلا ولا بسند ضعيف
بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال ، وإنما هو من قول ابن مسعود .
وقال السخاوى فى المقاصد الحسنة : حديث ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ،
رواه أحمد فى كتاب السنن من حديث أبى وائل عن ابن مسعود : قال : إن الله تعالى
نظر فى قلوب العباد فاختر محمد صلى الله عليه وسلم فبعثه برسالته ونظر فى قلوب
العباد فاختر له أصحابا فجعلهم أنصار دينه ووزراء نبيه ، فما رآه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن اه . وقال الزيلعى فى نصب الراية : الحديث غريب مرفوعا
ولم أجده إلا موقوفا على ابن مسعود . وأخرجه عن أحمد والبيهقى والحاكم والبرز
والطبرانى . فتم بهذه النقول أن الحديث ليس مرفوعا وإنما هو بعض حديث
موقوف على ابن مسعود . قد يقال : الحديث وإن كان موقوفا لكنه فى حكم
المرفوع لأن ما تضمنه وهو حجة رأى المسلمين لا يدرك بالرأى . ولكننا نقول
فى الجواب عنه : إنه على فرض أنه فى حكم المرفوع فإن دلالاته على المطلوب لم تتم
كما يأتى .

وأما الطعن فى الدلالة فبياناه أن المراد بالمسلمين فى الحديث المجتهدون
لا المطلق الشامل للعوام ، بدليل كلمة ما رآه : وذلك لأن رأى من رأى ، والرأى
فى عرف الصحابة كما قال ابن القيم : ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب
لوجه الصواب مما تعارض فيه الأمارات اه . وذلك كاستنباط
من طريق القياس والمصلحة المرسل وسد الذرائع ، وهذا لا يكون
إلا لمن سموا إلى مرتبة الاجتهاد . ثم إن كلمة المسلمون ، صيغة عموم

واللام فيها للاستغراق الذى هو المعنى الحقيقى لها عند عدم قرينة العهد . فالمعنى : ما رآه جميع المسلمين . وحينئذ يكون الحديث وارداً فى إجماع أهل الحل والعقد . ولا مزية فى أن ما رآه أهل الإجماع يكون عند الله حسناً وحقاً وحجة : لأن الإجماع لا يكون إلا عن مستند . وبهذا صرح الأصريون : قال الآمدى فى الأحكام (١) : فإن قوله : ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، إشارة الى إجماع المسلمين ، والإجماع حجة ولا يكون إلا عن دليل ، وليس فيه دلالة على أن ما رآه آحاد المسلمين حسناً أن يكون حسناً عند الله ، وإلا كان ما رآه آحاد العوام من المسلمين حسناً أن يكون حسناً عند الله وهو ممتنع . اهـ وقد ذكر فى الاعتصام (٢) نحو هذا الكلام . ويجوز أن تسكون اللام فى المسلمين للعهد والمعهود لأصحاب فى قول ابن مسعود : فاختار أصحاباً : فيكون المراد من المسلمين الصحابة . ولا يجوز أن تسكون اللام فيه للجنس لأن إراته لا تصح إلا عند عدم إمكان الاستغراق والعهد ، وقد تبين مما قد منا صحة إرادتهما : ولأن هذا الاحتمال يودى إلى حجية رأى آحاد العوام من المسلمين . فجعل القول أن الحديث إما وارد فى الإجماع أو فى الصحابة : وعلى كل لا ينتهض دليلاً على اعتبار العرف . ثم يمكن على جعل ال للاستغراق أن يكون دالاً على نوع من أنواع العرف التى سيأتى تفصيلها ، وهو العرف الراجع إلى الإجماع . وبعد هذا لا يكون دليلاً على تمام الدعوى ، فلا زالت مفتقرة إلى مثبت .

معنى اعتبار العرف وطريقته فى الاستدلال

ظهر من مناقشة الاستدلال بالآية والحديث أنهما لم يتما دليلاً على اعتبار العرف . وليس معنى هذا أنه غير معتبر ، لأن بطلان الدليل المعين لا يدل على بطلان المدلول : كيف والفقهاء قديماً وحديثاً ما زالوا يعتبرون العرف ويبنون عليه الكثير من الأحكام ؟ قال ابن عابدين :

والعرف فى الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار
وقال القرافي فى التقيح : أما العرف فمشارك بين المذاهب : ومن استقرأها
وجدتهم يصرحون بذلك فيها اهـ . فلا بد إذن من أن يكون صحيحاً . ونحن بتوفيق الله

(١) ج ٣ ص ١٣٨

(٢) ج ٢ ص ١٣٠

سنأخذ أنفسنا بتبيين معنى اعتباره ، ثم بتبيين دعائمه التي يركز عليها . وليسهل علينا بحث ذلك يحسن أن نذكر الاستعمالات الفقهية للعرف ، ثم نتحدث عن كل استعمال على حدة . وهي بالاستقراء تنحصر في أربعة :

الأول : العرف الذي يكون دليلاً على مشروعية الحكم ظاهراً .

الثاني : العرف الذي يرجع إليه في تطبيق الأحكام المطلقة على الحوادث .

الثالث : العرف الذي ينزل منزلة النطق بالأمر المعارف .

الرابع : العرف القولي .

وسنفصل ذلك إن شاء الله في أربعة فصول ، وهو من فضل الله وضع لم أسبق إليه .

الفصل الأول

العرف الذي يكون دليلاً على مشروعية الحكم ظاهراً

أبتدىء هذا الفصل ، بتوفيق الله ، بحكاية نصوص الأصوليين والفقهاء التي اشتملت على أحكام استند فيها إلى العرف كدليل على مشروعيتهما ، وصرح في بعضها بأنه دليل :

ذكر أبو العباس القرافي المالكي في « تنقيح الفصول » ص ١٩٨ : أن أدلة مشروعية التصرفات تسعة عشر ، وعد منها العوائد .

قال نضر الدين الزيلعي^(١) في دليل شرعية المضاربة : « فإنه صلى الله عليه وسلم بعث والناس يتعاملونها ، فتركهم عليها ، وتعاملها الصحابة رضي الله عنهم . » وقال أيضاً في تعليل قول الصحابين والرواية عن أبي حنيفة بجواز بيع أراضى مكة مانصه ، ج ٦ ص ٢٩ : وقد تعارف الناس بيع أراضيا ، والدور التي فيها من غير نكير ، وهو من أقوى الحجج .

قال في الذخيرة ، في تعليل جواز الشرط في البيع إذا كان متعارفاً : « لأن

(١) ج ٥ ص ٥٢ .

التعارف والتعامل حجة يترك به القياس ، ويخص به الأثر ، . وقال في المشرع :
الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي .

وقال في المبسوط ، من باب البيوع إذا كان فيها شرط ^(١) ما نصه : « وإن كان شرطاً لا يقتضيه العقد ، وفيه عرف ظاهر . فذلك جائز أيضاً ، كما لو اشترى نعلاً وشراكاً على أن يخذوه البائع ، لأن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي ، ولأن في النزوع عن العادة الظاهرة حرجاً بيناً » . وقال أيضاً في كتاب الوقف ^(٢) عن وقف المنقول ما نصه : « ثم في وقف المنقول مقصوداً باختلاف بين أبي يوسف ومحمد ، ذكره في السير الكبير . والجواب الصحيح فيه : أن ما جرى العرف بين الناس بالوقف فيه من المقولات ، يجوز باعتبار العرف ، وذلك كإياب الجنابة » . ثم قال بعد سطرين : « وهذا الأصل معروف ، أن ما تعارفه الناس وليس في عينه نص يبطله فهو جائز ، وبهذا الطريق جوزنا الاستصناع فيما فيه تعامل ، لقوله صلى الله عليه وسلم : ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » . وقال في البحر ^(٣) عن الاستصناع : والقياس أن لا يجوز ، وهو قول زفر ، لكونه بيع المعدوم ، وتركناه للتعامل .

فهذا شهاب الدين القرافي يعتد بالعوائد من أدلة مشروعية الأحكام . وصاحب الذخيرة يصف العرف بأنه حجة ، وأنه يقضى على القياس ، ويخصص الأثر . وهذا شمس الأئمة السرخسي يستدل على جواز الشرط في البيع ووقف المنقول والاستصناع ، وكذا ابن نجيم ، بالعرف ، مع أن هذه الأحكام يمنعها النص أو القياس .

وهذه كلها بلا ريب شواهد على أن العرف يصلح دليلاً على الأحكام ، بل يقضى على بعض الأدلة :

وقال في الموطأ ج ٣ ص ٣٢٠ ، من باب بيع الخيار : عن مالك عن نافع

(١) ج ١٣ ص ١٤

(٢) ج ١٢ ص ٤٥ .

(٣) ج ٦ ص ١٨٥

عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا ، إلا بيع الخيار » . قال مالك : وليس لهذا عندنا حد معروف ، ولا أمر معمول به فيه . فقال رحمه الله لم يقل بخيار المجلس لعرف أهل المدينة على خلاف الحديث . وقد قال المالكية ، كما في المدونة وغيرها بجبر الزوجة على إرضاع ولدها ، أخذاً من قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن » ، ويستثنى من ذلك ما إذا كانت الزوجة من ذوات الأقدار والشرف . وعلمه القرطبي في التفسير بالعرف . ومذهب الشافعية أن الواجب الأصلي في نفقة الزوجات هو الحب من غالب قوت البلد . ولكن قال في المنهاج وشرحه (١) : ولو أكلت معه سقطت نفقتها ، في الأصح ، لا كنفاء الزوجات به في الأعصار والأمصار ، وجريان الناس عليه فيها . وقد أجاز عامة الفقهاء دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ، وتقدير الأجرة ، لجريان العادة بالتسامح في مثلها .

فأنت ترى أن المالكية لم يقولوا بخيار المجلس ، لأنه ليس معمولاً به عند أهل المدينة ، بل المعمول به غيره ، وترى أنهم لم يقولوا بإجبار ذوات الأقدار على الإرضاع بالعرف ، بل جعلوا عمل المدنيين والعرف مخصصين للحديث والآية ، وأن الشافعية قالوا بإسقاط النفقة لو أكلت الزوجة معه ، مع أن فيه معاوضة الخبز بالبر ، وهو ربا لجريان عمل الناس عليه .

وأنا أريد بهداية الله تعالى أن أبحث في ضوء العلم الصحيح عما إذا كان يصح اعتبار العرف مقياساً للمصلحة ، وبعبارة أخرى هل يصح أن يكون دليلاً على مشروعية الأحكام ؟

هل يمكن أن يكون العرف دليلاً لأحكام تفتظم بها مصالح الفرد والمجموع ؟ العرف : هو ذلك العمل الصادر عن ميل العقل الذي يقلد الناس فيه بعضهم بعضاً حتى يستقر في نفوسهم وتقبله طبائعهم . فصدره هو العقل ، ومظهره هو العمل .

وبعد هذا نسال : هل يمكن أن يكون العرف حجة لقواعد صالحة تنظم بها روابط الناس ، سواء نظرنا إلى مصدره أو إلى مظهره ؟
نجيب عن هذا بالإجمال ثم بالتفصيل .

أما إجمالاً فلا : لأنه لم تقم من الشرع حجة على اعتباره ، وهو لا يكون دليلاً على الأحكام إلا باعتبار الشارع له .

وأما تفصيلاً ، فنقول : إنما تنظم روابط الناس بالأحكام الجالبة لمصالحهم الدارئة للفساد عنهم .

ومن القضايا التي لا يختلف فيها مسلمان أنه لا حاكم إلا الله رب العالمين ؛ فليس العقل بحاكم ، وليس العرف منشأ للأحكام . بقي هل يمكن أن يكون العقل أو العرف دليلاً على تعلق الحكم الفقهي ؟

نجيب عن الأول بأن جماهير أهل السنة من الحنفية والاشاعرة مطبقون على أنه لا يمكن أن يكون العقل دليلاً على تعلق حكم الله في الفروع ، ولا يعرف به شيء منها ، وإن توسع الاشاعرة والبخاريون من الحنفية ، فقالوا لا يكون دليلاً في الأصول أيضاً ؛ ولم يدع هذه المقالة في بعض الفروع من المسلمين إلا فرقة المعتزلة ؛ بنوا ذلك على أن العقل يستقل بإدراك الحسن والقبح في الأفعال . ومعنى الحسن استحقاق مدحه تعالى في الدنيا وثوابه في الآخرة على الفعل لما فيه من إصلاح المجتمع والفرد . ومعنى القبح : استحقاق ذمه تعالى في الدنيا وعقابه في الآخرة على الفعل لما فيه من الإضرار بالمجتمع والفرد . فحاصل معنى إدراك الحسن والقبح أن هذا الفعل الحسن أو القبيح يستحق أن يحكم فيه الله بالإيجاب أو التحريم . قالوا : فإذا كان العقل يدرك استحقاق الحكم في الفعل لزم ، إدراك أن يكون الله حاكماً به ضرورة حكمته سبحانه .

ونحن نمنع لهم استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح كما تقول الاشاعرة ؛ لأن معنى إدراكهما في الأفعال إدراك أحكام الله فيها كما تقدم ، وهذا لا يتم إلا إذا كان إدراك العقل مطابقاً للواقع دائماً ، خيراً أو شراً ، مصلحة ومفسدة ، فلا يخطئ في إدراك ولا يضل في حكم . ولكن دون ذلك خطر القتال ؛ فالفرد أو الجماعة مهما سميت عقولهم ونضجت مأكلة التشريع فيهم ، محدودة أفكارهم ، يتأثرون في إدراكاتهم وأحكامهم بالزمان والمكان والبيئة الاجتماعية ، وتتحكم في عقولهم الأغراض

والأهواء . فكثيرا ما تستهجن الجماعة في غدها ما استحسنته في يومها . ومن هنا نرى القوانين الوضعية كثيرا ما يطرأ عليها التعديل والإلغاء . وبهذا ثبت أن العقل لا يدرك الحسن والقبح ، وبالتالي يجهل الأحكام الفرعية : فإذا كان يجهلها لا يكون دليلا عليها : لأن ما لا يعرف الشيء لا يُعرفه .

سلمنا أن العقل يستقل بإدراك الحسن والقبح كما تقول الخفية فيما وضع حسنه كسكارم الأخلاق ، وما تزايد قبحه كالقتل والزنا والسرقة ، لكن لا يكون العقل دليلا على أن الله فيها أحكاما بالفعل : إذ لو تم ذلك لكان الإنسان مثابا إن أطاع ومعذبا إن عصى ، ولو لم يشرع الله ديناً ، ولم يبعث رسولا ، ولما ثبتت للناس الحجة على الله لو لم يرسل الرسل : ولكن التعذيب والثواب منفيان ، والحجة ثابتة بشهادة القرآن : قال تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، وقال : لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » .

هذا شأن العقل الذي من جهته تكون أحكام العرف . أما العرف بالنظر إلى مظهره فلا يمكن كذلك أن يكون دليلا على الخير المحض ، ولا على المصالح التي تبتنى عليها الأحكام ، فقد تقدمت لنا أسبابه ، ومنها يتبين أنه يتأثر إلى حد ما بالظروف ، بل نرى بعض الأعراف والعادات ، لا مصلحة فيه أصلا ، وبعضها ضارا ؛ وليس أدل على ما ندعى من الواقع : فكثير من الأعمال التي يتضح لنا الآن خطؤها وضوحاً جلياً ، كان بعض الأمم يبرر عملها : ففكرة وآد البنات لم تكن معيبة عند العرب في الجاهلية ولا خطأ . وإذا بشر أحدهم بالآثي ظل وجهه مسوداً وهو كظيم ، يتوارى من القوم من سوء ما بُشر به . أمسكه على هون أم يدسه في التراب ، فلما جاء الإسلام نهام عن هذه العادة وأبان خطأهم . وعند الرومان كان للأب الحق في إماتة أولاده وإحيائهم . وكان العرب لا يرون غضاظة في التزويج ببعض محارمهم ، كامرأة الأب والجمع بين الاختين . وكانوا يعتزون بالعصية الهوجاء ويعدون لها من مفاخرهم . فلما جاء القرآن ونههم على سوء فعلهم وقبيح صنيعهم ، كفوا عن عاداتهم ، وادركوا مبلغ خطئهم . وبما ارتضاة بعض العربان عننا طريقا لإثبات الجناية أنهم إذا اتهموا رجلا بسرقة ، أتوه بطاسة محمأة إلى درجة عظيمة يسمونها البشعة ، فأذنوها من

لسانه ، فإذا احترق ثبت عليه الجناية ، مع أن هذا الطريق لم يرد به شرع ولا تدرك فيه مصلحة .

ومن عرف بعض القبائل التي لا تزال على حالتها الفطرية ، كأهل دبرتو ، بإفريقية أن أحداً لا يستحق أن يخطب فتاة حتى يأتى عند قدميها هامة إنسان ، فإن عجز عن ذلك عُد في حكم العرف ندلاً مهيئاً عند أبناء عشيرته ، غير كفاء لخطبتها ؛ هذا القيل الذي يعتده أولئك المتوحشون نبالة وإقداماً ، يوجب القصاص عند أهل الشرائع السماوية والوضعية .

وانظر عوائد المصريين القديمة ، من إيداعهم على الميت في جدته ما عز لديهم من فرش وحلى وأوان وأطعمة ، زعماً منهم أنه يحيا في قبره فينفع ويتمتع كالأحياء . وانظر كيف استباح لهم عرفهم أن يقدموا للنيل عند الفيضان كل عام فتاة ذات جمال بارع شكراً له على نعمة الخصب ، وغير ذلك من العادات الغريبة التي جاء الإسلام باستئجائها .

فتم بهذا أن العرف مطلقاً لا يمكن أن يجعل مقياساً للخير ، كما لا يمكن أن يتخذ الفقيه دليلاً على قواعد صالحة لتنظيم روابط الناس ما لم يؤيده أصل من أصول الفقه ، كما سيأتى ذكر ذلك إن شاء الله .

رد العرف إلى الأدلة الشرعية الصحيحة

وبعد هذا البحث يرد أن يقال : إذا كان الأمر كما وصفت ، فكيف ذكر القرافي العوائد من أدلة الشرع ، وكيف استند هؤلاء الفقهاء على إمامتهم وجلالتهم في الفقه إلى العرف في هذه النصوص كدليل على شرع الأحكام التي اشتملت عليها وحكموا له بأنه حجة ومخصص للأدلة ؟

وللجواب عن هذا نقول : إن المراد من جعل العوائد دليلاً في كلام القرافي أنها طريق للقاضي إلى الفصل في الدعاوى ؛ ولذلك قال في تفصيل الكلام عليها : « فهذه يقضى بها عندنا ، لما تقدم في الاستصحاب ، اهـ . وإن العرف في هذه النصوص ليس دليلاً على الحقيقة ، وإنما هو دليل ظاهر فقط ، وبإتعام النظر يرى على الدوام مردوداً إلى دليل آخر من الأدلة الصحيحة ؛ فالتعامل الذي

لهم عليها لا في عملهم . والتعامل الذي جعل دليلا على جواز بيع أراضي مكة ، وجواز الشرط الذي لا يقتضيه العقد في البيع ، وجواز وقف المقول والاستصناع ، وجواز دخول الحمام ، والاكتفاء في النفقة بأكل الزوجات عند الشافعية - مردود كل ذلك إلى الإجماع العملي من المجتهدين . وبهذا الرد صرح ابن الهمام في الاستصناع . قال في الفتح : ولما جوزناه استحسانا للتعامل الراجع إلى الإجماع العملي من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليوم بلا تكثير . وعلماء الأصول الحنفية لما حصروا أدلة الأحكام في الأربعة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، أورد عليهم التعامل وأدلة أخرى ، وأجابوا جميعا بأنه مردود إلى الإجماع .

والاستدلال من مالك بعمل المدنيين ، راجع إلى الاستدلال بإجماع المدينة . والعرف الذي استدل به على استثناء ذوات الأقدار من حكم الإيجاب على الإرضاع مردود إلى المصلحة المرسلة . وبهذا صرح ابن العربي في أحكام القرآن : قال عند تفسير قوله تعالى « والوالدات يُرضعن أولادهن حولين كاملين » : « ولمالك أيضا في الشريعة رأى خصص به الآية ، فقال : إنها لا ترضع إذا كانت شريفة ، وهذا من المصلحة التي مهدناها في أصول الفقه . اهـ وهكذا يرد العرف إلى الأصول الشرعية . وقد أشار إلى بعض هذه المسالك في الرد جمع الجوامع والكاتبون عليه ^(١) : فقد عرف ابن السبكي الاستحسان المختلف فيه بأنه : ترك الدليل بالعادة . ثم رد بأن العادة إذا ثبتت في عهده صلى الله عليه وسلم أو بعده بلا تكثير ، فقد ثبتت بالسنة أو بالإجماع ، وإلا فهي مردودة قطعا . ومنع العطار هذا بقوله : وفيه أن من القواعد : الضرورات تبيح المحظورات . وإذا ضاق الأمر اتسع . اهـ وهي إشارة منه إلى رد العرف للمصلحة الضرورية أو الحاجة .

مسلك آخر

في رد العرف إلى دلالة الإجماع

ويرد كذلك أن يقال : إن الأعراف التي رددتموها إلى الإجماع العملي في الشرط والاستصناع ووقف المنقول ، وغير ذلك ، إنما يصح ردها إليه إذا وقعت في عهد

(١) ج ٢ ص ٣٦٠ حاشية العطار .

الصحابة أو غيرهم من أهل الاجتهاد : أما التعامل الواقع في عصر التقليد فلا يتأتى رده إلى الاجماع لأنه اتفاق المجتهدين، وليس إذ ذاك اجتهاد ، مع أنكم علقتم جواز هذه التصرفات وكثير غيرها في جميع الأحوال والعصور قديما وحديثا ، بجريان التعامل ، واستدللتهم على ذلك به : فقائم في الشرط في البيع مثلا كما في البدائع : « وكذلك إن كان - أي الشرط - مما لا يقتضيه العقد ولا يلائم العقد أيضا لكن للناس فيه تعامل ، فالبيع جائز اهـ .

وقال أيضا في شروط الاستصناع : « ومنها أن يكون مما يجري به التعامل بين الناس ، من أواني الحديد والرصاص والنحاس ، اهـ .

وقالوا في وقف المنقول : أجازة محمد إذا كان للناس فيه تعامل .

وعلى الجملة من نظر إلى فروعهم عرف أن المراد بالعرف ما هو أعم مما في عصر الاجتهاد . فإلى أي دليل يرد أمثال هذا التعامل بعد أن لم يمكن رده إلى السنة لأنه لم يجري في عصر الرسالة ، ولا إلى الاجماع لأنه لم يجري في عهد الاجتهاد ؟

والجواب : أنا لا نقطع بخلو العصر عن المجتهدين وعدم وجود الإجماع ، لاسيما على القول الصحيح بتجزئ الاجتهاد وجوازه ولو في مسألة واحدة ، إذ يبعد عدم القدرة على الاجتهاد في المسألة التي يجري بها العرف مع وجود العلماء الأعلام البالغين إلى رتبة الاجتهاد في المذهب ، ومثلهم كما في شرح التحرير^(١) قادر على الاجتهاد المتجزئ . ولو فرضنا انقطاع المجتهدين أمكن رده إلى مدرك من مدارك الشرع ، وهو دلالة الاجماع . بيان ذلك أن ما قالوا فيه : يجوز إن جرى به التعامل كالإجارة والاستصناع ودخول الحمام ، معلل بالحاجة ورفع الحرج عن الناس غالبا . قال الزيلعي في الإجارة : والقياس أن لا تجوز لما فيها من إضافة العقد لما سيوجد إلا أنها أجيئت للضرورة لشدة الحاجة إليها . وقال في الأشباه : الحاجة تنزل منزلة الضرورة ، عامة كانت أو خاصة ؛ لهذا جوزت الإجارة على خلاف القياس للحاجة ... إلى أن قال : ومنها جواز الاستصناع للحاجة ، ودخول الحمام مع جهالة مقدار مكش فيه وما يستعمله من مائه ، وشربة السقاء اهـ .

ثم إن تعامل الناس أمانة دالة على وجود هذه العلة ، أى الحاجة ؛ لأن تداولهم أمرا بحيث يصل إلى حد الاعتیاد مع قبول الطابع له ، دليل على احتیاجهم إليه وإلا كان عبثا . يؤيد هذا ما قاله علماء الدين السكاساني في إجارة البدائع ^(١) : « ومن شروط الإجارة أن تكون المنفعة مقصودة يعتاد استيفائها بعقد الإجارة ويجرى بها التعامل بين الناس ، لأنه عقد شرع بخلاف القياس للحاجة ، ولا حاجة فيما لا تعامل فيه للناس ، اهـ . فإذا تعاملوا استصناع الثياب ، كان ذلك أمانة دالة على حاجتهم إلى استصناعها ، على غرار ما قالوا في العلة الظاهرة بالنسبة إلى العلة الحقيقية كالسفر والمشقة .

وبعد هذا التمهيد ، نقول : يمكن إلحاق ما حدث التعامل فيه بما كان موجودا بدلالة الإجماع . بيانه أن المقدمين إذا أجمعوا على استصناع الأواني مثلا بطريق التعامل ، كان إجماعا على ما كان موجودا في الصدر الأول بعينه ، وكان معللا بالحاجة ، وكان التعامل أمانة وجودها : فإذا تعاملوا في الصور المتأخرة استصناع شيء آخر كالثياب ، كان ذلك أمانة على وجود الحاجة إليها أيضا ، أى على وجود علة الإجماع المقدمة ، فيلحق ما وجد بها أجمع عليه في حكم الجواز بدلالة الإجماع لثبوت التساوي في العلة وعدم الحاجة في فهمها إلى الاجتهاد .

واعتبار دلالة الإجماع دليلا على ثبوت الحكم ، وإن لم يصرح به الأصوليون ، ولاذكروا من الدلالات ما يسمى بذلك فيما رأيت قد استدل به فقهاؤنا الحنفيون على أحكام كثيرة ؛ منها أنهم أجمعوا على أنه يمتنع من النجاسة عما لم يدركه الطرف كوقع الذباب . وقد استدل ابن الهمام بدلالة هذا الإجماع على العفو عن قدر الدرهم من النجاسة المغلظة . كذا في فتح القدير ^(٢) : « لأن علة ما أجمع عليه ليست إلا اليسر ورفع الحرج ، وهي موجودة فيما استدل عليه ، وهي علة مفهومة ، ولو لم تكن أهلية الاجتهاد . وكذا استدلوا على جواز بيع الثمار التي لم يبد صلاحها ، ولا يذتفع بها ولو لعلف الدواب ، بدلالة الاتفاق على بيع المُمَرِّ والاطفال : لأن علة الاتفاق أنه مال منتفع به في المال . كذا

(١) ج ٤ ص ١٩٢ .

(٢) ج ١ ص ١٤٠ .

في حاشية ابن عابدين على البحر ^(١) . واستدلوا على اعتبار تصرفات السكران بدلالة الاجماع على اعتبار قذفه ^(٢) .

وإنما لم أرجع هذا النوع إلى القياس : لأنه من خصائص المجتهدين ، والمفروض أنه لا اجتهاد . على أن بعض الأحكام كوقف الموقوف والإجارة والاستصناع لا يتأتى فيه القياس لوروده على خلافه .

رد العرف

إلى قاعدة ثابتة بالعليل أو المصلحة المرسله

وبعد ، فقد كثر في كلام الفقهاء : كشمس الأئمة السرخسي ، وصاحب الهداية ، والحلواني ، وأبي بكر بن الفضل - أن يقولوا عند الاستدلال بالعرف : « وفي نزاع الناس عن عاداتهم حرج عظيم » . فهل لنا أن نستنبط من هذه العبارة مسلكا آخر لرد العرف إلى أصل من الأصول المعتمدة لعلمهم أرادوه وأشاروا إليه بهذه العبارة ؟

ذكر علماء الأصول الحنفيون في باب القياس ، أن أئمتنا لم يعتبروا من الأوصاف المناسبة إلا المؤثر ، وعرفوه بأنه : الوصف المناسب الذي ثبت بالاص أو الإجماع اعتبارا عينه أو جنسه في عين الحكم أو جنسه . وذكروا من أنواعه اعتبار جنس العلة في جنس الحكم ، كاعتبار الشارع المشقة في التخفيف . أما أن المشقة جنس العلة ، فلأنها شاملة لمشقة السفر ومشقة المرض والإكراه وغيرها : وأما أن التخفيف جنس الحكم ، فلأنه شامل للتخفيف بقصر الصلاة للمسافر ، والصلاة بالحالة المستطاعة للمريض ، والنطق بكلمة الكفر للمسكر . والمشهور عندهم أن التعليل بهذا النوع إذا لم يصاحبه تأثير العلة في عين الحكم ، ليس بطريق القياس ، وإنما هو بطريق التعليل المبتدأ ، فيقولون مثلا : قصرت الصلاة للمشقة ،

(١) ج ٥ ص ٣٢٤ .

(٢) وحكى ابن الممام في الفتح استدلال الشافعية بها على سلب ولاية التزويج عن غير الأب والجد ، وذلك بدلالة الاجماع على سلب ولاية المال عن غيرها .

ويكتفون بذلك ، لا أنهم يقيسون على أصل آخر : وذلك لأن هذا النوع من قسم المرسل على اصطلاح الشافعية ، والتعليل بالمرسل تعاليل بمصالح خاصة اعتبرت للشارع ابتداء في الحكم الذي يراد إثباته .

وقد استنبط الفقهاء تأثير المشقة في التخفيف من الصوص والأحكام الواردة في الكتاب والسنة المفيدة للترخص والتخفيف عند الحرج : قال تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، « يريد الله أن يخفف عنكم » ، « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم » . وروى أنه صلى الله عليه وسلم « ما خُيِّر بين شيئين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما » . وقال أيضا : « بعثت بالحنيفية السمحة » أي الخالصة من مشاق التكليف .

وشرع سبحانه عند مشقة السفر الطويل الترخيص بقصر الصلاة ، والفطر في رمضان ، وسقوط الجمع والاعیاد والأضاحي : وعند مشقة المرض الزائدة رخصة التيمم ، وسقوط الجمع واجتماع والاستجابة في الحج ، وإباحة النظر إلى العورة للطبيب .

وشرع عند مشقة الجهل والاكراه والنسيان أحكاما كثيرة ، كعذر من أسلم في دار الحرب وترك الشرائع جهلا بها ، والترخص في إجراء كلمة الكفر للسكره ، والحكم ببقاء صوم من أكل ناسيا . وقالوا : شرع السلم والاستصناع والاجارة دفعا للحاجة : وخيار الشرط لرفع ندم أحد الماقدير ، إذ قد لا يوافقه العقد : إلى غير ذلك من الأحكام التي شرعت رعاية للمصالح الحاجية ، وتيسيرا على أرباب المشاق والحرج .

وقد أخذ الحنفية من هذا الدليل الذي خلاصته تأثير علة المشقة في حكم التخفيف ، قوطم : المشقة تجلب التيسير : واستنبطوا أحكاما كثيرة رعاية لرفع الحرج وعموم البلوى ، كقولهم بطهارة طين الشارع وإن غابت عليه النجاسة ، وعدم تنجس الآبار بفضلات العصافير والحمام : وشاع بين الفقهاء قولهم : إذا ضاق الأمر اتسع . قالوا : والمراد بالمشقة التي تجلب التيسير ، هي الزائدة التي تضيق بها الصدور ، وينفك عنها التكليف غالبا ، وتؤثر على المرم في جسمه أو ماله : بخلاف المشقة المعتادة التي لا تنفك عنها التكليف غالبا ، كالمهر في الحج

والجهاد ، والصوم في اليوم الطويل القائط ، وألم الحد والقصاص ؛ لأنه ليس شيء في الحياة يخلو عن مشقة حتى الطعام والشراب ؛ ومدار التكليف على إلزام ما فيه كلفة . وبخلاف المشقة الخفيفة كوجع هتّين بالاصبع ، وانحراف في المزاج ، فإنه لا يتعلق به ترخيص ولا تيسير . وكذلك محل الترخيص بالمشقة ما لم يترتب على مصلحة التخفيف مفسدة أعظم ، كاعتیاد تعاطي ما يضر بالبدن .

وبعد هذا التمهيد أقول : إن فقهاء الحنفية وضعوا قاعدة رعاية العرف استنادا الى هذا الدليل : فقد بينت في المقال الأول ^(١) قوة العرف وما له من سيطرة عظيمة على النفوس ، ومبلغ العسر الذي يحيط بالناس إذا حيل بينهم وبين ما اعتادوا مما يستدعي التيسير على الناس بمراعاة عرفهم ، ما لم يخالف نصا من نصوص الشريعة ، إلا إذا وصل الى أغلبية عسر الانفكاك عنه بحيث يقرب من الضرورة على حد رشاش بول الانسان الذي يشبه رهوس الإبر ، حيث تركت له نصوص النجاسة ^(٢) ، وما لم يترتب عليه مفسدة أعظم من مصلحة التخفيف . ومن البين في نظر المنتبع لأغراض الحنفية السميحة أن تغيير ما اعتاده عامة أهل العصر في عامة بلاد الاسلام لا حرج فوقه ، ولا شك أنه فوق الحرج الذي عني لأجله عن بعض النجاسات وغير ذلك مما تقدم .

إذ تبين هذا علينا أن قول الفقهاء : يجوز كذا للعرف ، ليس استدلالا به ، وإنما هو استخراج للحكم من قاعدة عامة أثبتها الدليل الشرعي ؛ وأن قول الفقهاء : وفي نزع الناس عن عاداتهم حرج عظيم ، إشارة الى الاستدلال على القاعدة بنوع من أنواع المؤثر الذي تقدم بيانه ، وحاصله يرجع الى التعليل بالمشقة لحكم التيسير . وهو كذلك يصلح إشارة الى التعليل بالمصلحة المرسلة عند المسالكية ، لأنه راجع الى تأثير جنس الوصف في جنس الحكم ، ولم يشهد له أصل معين ، بل فيه حفظ مقصود من مقاصد الشارع ، وهو التخفيف ورفع الحرج ، لا سيما وأن مالكا لا يشترط في المصلحة أن تكون ضرورية كالغزالي ، بل يقبلها ولو كانت حاجية أو كالية . وقد رأينا أنه يعتبر عادة ذوات الاحساب والثروة في عدم الإجبار على الإرضاع ، وتفرغ أنفسهن للمتعة ، وهي مصلحة كالية صرفة .

(١) انظر ص بحث سلطان العرف . (٢) انظر صفحة

الاستدلال بالعرف

بناء على هذا المسلك لا يتوقف على الاجتهاد

قدمت أن استناد الفقهاء للعرف ، تأويله استخراج الحكم من قاعدة عامة ، أثبتتها المجتهدون بالدليل الصحيح . وأقول هنا إن هذا الاستخراج لا يتوقف على الاجتهاد . بل يأتي من كل قاض ، وكل مفت ، متى توفرت لها أهلية التخرج .

رد العرف الى أصل المنافع والمضار

هذا وقد صحح الأصوليون مدركا عاما يُعمل به في الأفعال حيث لا دليل ، وهو أن الأصل في المنافع الإباحة لقوله تعالى في مقام الامتنان « خلق لكم ما في الأرض جميعا » ، وفي المضار التحريم لقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجه وغيره « لا ضرر ولا ضرار » . فيمكن العمل بهذا المدرك في أكثر الأعراف الجارية في المعاملات ، والعادات الاجتماعية ، والتقاليد السياسية التي تجلبها حضارة جديدة ، أو يتوارثها جيل عن جيل من غير أن يؤيدها أو ينفيها دليل خاص ، فما تعارف الناس فله مما فيه صلاح رددنا العرف فيه إلى أصل الإباحة ، وما تعارفوا تركه مما فيه ضرر رددنا عرفه الى أصل الحظر^(١) . وقد تمر بنا أنواع أخرى من الرد في ثنايا الموضوع .

معنى اعتبار هذا النوع من العرف ودأيله

إذا أنسنا مما مضى ، نعلم أن معنى اعتبار هذا العرف يخلف بحسب الأصل الذي يرجع اليه : فإن رجع الى السنة أو الاجماع أو المصلحة أو أصل الإباحة . كان معنى اعتباره أنه دليل على الحكم ظاهراً ، والدليل في الحقيقة هو ما رجع اليه ؛ وإن رددناه الى الدلالة فعنى اعتباره أنه أمانة على العلة التي تلحق المتعارف بالمجتمع عليه أو المنصوص بالدلالة . وأما على إنياته بالتعليل فعنى اعتباره أنه قاعدة فقهية ثابتة بالدليل تستخرج منها أحكام الأعراف المختلفة على مر الزمان واختلاف المكان .

(١) انظر الملوج على التوضيح ج ٢ ص ٥٥٨ وتيسير التحرير ج ٣ ص ٣١٧

وأشبهه ابن نجيم ص ٣٠ والمطار على جمع الجوامع ص ٣٥٩

ثم إن الأئمة متفقون على اعتباره إذا رجع إلى أصل متفق عليه ، وإلا فهم مختلفون فيه اختلافهم في أصله ، كالعرف الراجع إلى المصلحة المرسله ، وإجماع أهل المدينة ؛ وبما أنه ليس دليلاً بذاته بل راجع على الدوام إلى أدلة أخرى ، فدليل اعتباره هو دليل اعتبار هذه الأدلة . وذلك مسطور في موضعه من كتب أصول الفقه .

بيان بعض الأدلة التي رجع إليها العرف

وبعد بحث ما تقدم يحدر في أن أورد : كناية عن بعض الأصول التي رجع إليها العرف لتبين حقائقها ، وتقدم الكلام عن التعليل بلا قياس وكيف رجع العرف إليه . أما السنة فالمراد بها السنة التقريرية ، وهي سكوتة صلى الله عليه وسلم عدله بأمر ليس معتقداً لكافر ، حيث يدل على الجواز . والعرف الذي كان غالباً في عهده صلى الله عليه وسلم ولم ينكره ، من هذا القبيل ، وإن لم يصل إلى علمنا أنه رآه أو سمع به ؛ لأنه لما كان شائعاً منتشراً فالظاهر اطلاعه عليه ؛ ولا فرق في هذا العرف بين أن يكون فعلاً : كاللعيار في أموال الربا ، ولبس الثياب التي نسجها الكفار ، وإنفاق ما ضربوه من الدراهم وإن كان عليها نقوشهم ؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفاءه لم يضربوا درهما ولا دينارا ؛ وكأنواع التجارات والصنائع التي كانت موجودة في عهده صلى الله عليه وسلم ولم ينص عليها إذا خلصت من الغش ، وأكل المال بالباطل كالمضاربة ؛ وبين أن يكون تركاً مع قيام سبب الفعل ، كتقريره لهم على ترك غسل الزروع التي تداس بالتمر وأكلها من غير أمرهم بغسلها ، وقد علم صلى الله عليه وسلم أنها لا بد أن تبول وقت الدياس .

وهذا العرف الشسني يروى غالباً بصيغة : كنا نفعل كذا في عهده صلى الله عليه وسلم ، ونحوها : كقول جابر رضي الله عنه : كنا نمرن والقرآن ينزل .

وأما الإجماع العملي فإنه داخل في الإجماع الذي هو أحد أدلة الفقه ، لأنه اتفاق المجتهدين ، واتفاق المجتهدين هو اشتراكهم في القول أو الفعل أو الاعتقاد . كذا قال القرافي في التنقيح .

ثم هذا الإجماع هل هو بمعنى فعل الكل فيكون حجة قطعا باتفاق أهل الحق إلا من لا يعتمد بمخالفتهم كشرذمة من الشيعة والخوارج ، أو هو إجماع بمعنى فعل البعض وعدم إنكار الباقيين ؟ كلٌّ جائز في فطر العقل ؛ ولكن يفهم من كلام الجلال المحلى وغيره أنه بمعنى فعل البعض من غير إنكار عليهم . والظاهر أن مستندهم في هذا ، الاستقراء ؛ لأن الفقهاء استمروا في الغالب على حكاية هذه الإجماعات بصيغة فعل من غير نكير .

وعليه فيكون إجماعا سكوتيا . أما أنه إجماع ، فلأنه اتفاق المجتهدين الحاصل من البعض بالفعل ومن الباقيين بالتقرير ؛ وأما أنه سكوتي ، فلأن موافقة من لم يأت بالعمل لمن فعله إنما فهمت بالسكوت وعدم الإنكار .

لكن لكي يكون التقرير وعدم النكير معتبرا ، ينبغي أن يكون الفاعلون لهذا الأمر المعتاد كثيرين ، ليحصل بهذه الكثرة العلم للمقرين بالأمر الذي يسكنون عن إنكاره . فلو كان الفاعلون قليلا ، لا يعتبر عدم الإنكار ، لأنه سكوت مع الجهل غالبا ، فلا يكون دالا على الرضاء ؛ اللهم إلا إذا وثقنا بصريق من الطرق من علم المقرين مع فعل القليل .

وينبغي كذلك أن تتوفر في المقرين صفة الاجتهاد حتى تحصل بتقريرهم الحجة على مشروعية الحكم ؛ إذ التقرير من العوام لا وزن له ؛ لأن الإجماع اتفاق المجتهدين . وبقيّة شروط اعتبار هذا الإجماع مذكورة في بحث الإجماع السكوتي من علم الأصول .

وحيث قالوا إنه إجماع سكوتي ، فقد قال أكثر الحنفية فيه : إنه حجة قطعية . وقال أبو الحسن الكرخي والآمدي : إنه حجة ظنية . وقال الشافعي وعيسى بن أبان الحنفي : ليس بحجة .

وبعد ، فإنني ألاحظ هنا أن الإجماع الذي رُد إليه العرف ، ليس مما حصل السكوت فيه مرة أو مرتين عند الفتوى أو القضاء أو الفعل في أمر عادي حتى تكون حجته موردا للنفي والإثبات بين الأئمة ؛ بل هو مما كثر السكوت فيه وتكرر ، لأنه مما تشتد الحاجة إليه ، كما يحشّس بذلك من تتبع موارد في أدلة الفقه ؛ ولذلك سموه تعاملًا وعادة ، فهو لا محالة يفيد علما بالرضا عن الأمر المسكوت

عليه : لأن العادة تحيل للسكوت في كل مرة من غير رضا به . وبعد هذا لا يليق أن يجعل متصارا للاختلاف ، بل يجب أن يتفق الكل على أنه دليل بمنزلة القاطع ، إن لم نقل إنه يفيد علما قطعيا .

ومهما قيل في الإجماع من عسر اعتقاده بعد تفرق الصحابة إلى الأمصار في عهد عثمان لاختلاف المجتهدين في المذاهب الدينية والنحل السياسية ، فيجب أن يستثنى الإجماع الذي هو أساس العرف : لأنه وليد الحاجة ونتيجة المصلحة الملحة . فالمجتهدون إن صح أن يختلفوا لسبب ما ، فالغالب أن يكون بينهم وفاق في إقرار ما تستدعيه حاجات الناس ؛ ولذا نرى أن كثيرا من الأعراف التي احتج بها ترجع إلى الإجماع العملي ^(١) .

أما عرف المدينة فهو راجع إلى الإجماع العملي لدار الهجرة الذي وجدهم عليه الإمام مالك ^(٢) .

ومستند هذا الإجماع إما السنة القولية والفعالية والتقريرية ، كقصد الصاع والمسد ، وثنية الأذان وإقرار الإقامة . وعرف المدينة في هذه الحالة يكون عند المالكية بمثابة الرواية المتواترة ؛ لأن مثل هذا الجمع يقح العلم بخبرهم ، ولذا يتركون له أخبار الآحاد .

وأما الاجتهاد كإسقاط خيار المجلس في البيع ومطالبة المرأة بمؤخر الصداق متى شامت ، فقد كانت المدينة حاضرة الخلافة إلى زمن علي كرم الله وجهه في اللجنة ، وكانت مجمع الصحابة إلى زمن عثمان رضي الله عنه ، وكان يفتي فيها الفقهاء السبعة ، ونافع مولى ابن عمر ، والزهرى ، وربيعة الرأي ، وكل هؤلاء كانوا يجتهدون فيما لم يصح عندهم فيه نص ، وكانوا يختلفون في الرأي كما قال الليث بن سعد في رسالته إلى مالك : إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا بعد في الفتيا في أشياء كثيرة ، ولولا أني قد عرفت أن قد علمتها كتبت بها إليك :

(١) انظر في هذا الموضوع تيسير التحرير ٣ ص ١٢٨ وإعلام الموقعين ٢ ص ٢٩٤ وما بعدها ، وحاشية المطار على جمع الجوامع ٣ ص ٦٢ وفوائد الرجوت ٢ ص ٢١٣ ، ٢٢٢ ، والفكر السامي في بحث الإجماع .

(٢) والنول بحجته هو مذهبه فقط .

ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : سعيد ابن المسيب ونظراؤه أشد الاختلاف : ثم اختلف الذين كانوا بعدهم فحضرتهم بالمدينة وغيرها ورأسهم يومئذ ابن شهاب وربيعة بن عبد الرحمن هـ . وبالرغم من هذا الاختلاف أمكن أن يكون في المدينة عرف في الأمور الاجتهادية ؛ لأن الآراء مهما اختلفت فإن أحدها يترجح ويصبح قانونا رسميا في المدينة يطرد العمل به ويصير عرفا يتوارثه جيل عن جيل . ويظهر أن العمل لم يكن بحسب رأى الأمراء والمحاسبين كما يزعم البعض (١) : بل ما كانوا ينفذون رأيا من الآراء التي غدت عرفا فيما بعد إلا بعد تصويبه من المجتهدين الذين كانت لهم عليهم السيطرة التشريعية. ذكر مالك في الموطأ عن يحيى بن سعيد قال : سمعت القاسم بن محمد يقول : إن يزيد بن عبد الملك بن مروان أمير المدينة فرق بين رجال وبين نسائهم ، وكن أمهات أولاد رجال هلكوا ، فتزوجوهن بعد حيضة أو حيضين ففرق بينهم حتى يعتدّن أربعة أشهر وعشرا : فقال القاسم بن محمد : سبحان الله ! يقول الله في كتابه « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا ، ما هن من الأزواج هـ . وكان من رأى القاسم أن عدتهن حيضة واحدة . قال مالك : وهو الأمر عندنا .

ولما لم يكن العرف الذي مادته الاجتهاد مقطوعا بصوابه ، لم يتفق المالكية على اعتباره : بل رأى بعضهم كالطيالسي وأبي بكر الأبهري أنه ليس بحجة . ثم إن الأحكام الاجتهادية التي هي بعض ما كوّن عرف المدينة ليست كلها ثابتة ، بل منها ما كان مبنيا على عادات أهل المدينة : كالحكم بأن القول للزوج فيما إذا اختلف الزوجان في المهر بعد الدخول . قال القاضي اسماعيل المالكي كما في التبصرة : « هذه كانت عاداتهم بالمدينة أن الرجل لا يدخل بامرأته حتى تقبض جميع الصداق واليوم عادة المدينة خلاف ذلك » (٢) .

(١) انظر اعلام الموقعين ، والأحكام لابن حزم

(٢) إعلام الموقعين ٢ ص ٢٩٤ وما بعدها ، والأحكام لابن حزم في عمل أهل المدينة ، وموطأ مالك ٢ ص ٢٢٥ والتبصرة ٢ ص ٥٨ .

الفصل الثاني

العرف الذي يرجع إليه في تطبيق الأحكام المطلقة على الحوادث

شرح ذلك أنه قد توجد أحكام تختلف بحسب عادات الناس وأحوالهم ، وتبدل بتبدل ظروفهم ومصالحهم . فالشارع إن هو حكم فيها بحكم واحد تفصيلى ، يصاب الناس بكثير من العنت والجهد ، ويخرج بهم عن مقصد الإسلام الذى بنى على مصالح العباد ، وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين . . وإن هو شرع لها أحكاما كثيرة كسثرة هذه المصالح المتبدلة والأحوال المتغيرة ، كثرت التكاليف على الناس وضاقوا ذرعا بضبطها وحذقها ، وكان ذلك انتقاضا على الشريعة التى وضعت على أساس متين هو قلة التكاليف . لهذا كله كان من حكمة الحكيم العليم أن يشرع للناس أحكاما مطلقة عن البيان والتفصيل ، يمكن تطبيقها مهما اختلفت الظروف وتبدلت الأحوال ، ويكل الى الراىخين فى علم الفقه وذوى الملكات الناضجة فى فن القضاء وتنزيل الأحكام على الحوادث تفصيل هذه الأحكام كما يقتضى به العرف وتبتيغ المصلحة . وهذا باب عظيم من أبواب العرف يبتنى عليه شطر كبير من الأحكام ، ولا يكاد ينكره فقيه ؛ وهو كذلك برهان ثابت وحجة دامغة على عظمة الشريعة وجلالها ، وأنها صالحة لكل زمان ومكان .

ونحن نستعرض من فقه المذاهب ، إن شاء الله ، أمثلة توضح هذا النوع وتدل على وجوده .

فمن هذا أنه صلى الله عليه وسلم قال : . من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه . الحديث . استنبط الفقهاء من هذا الحديث وغيره من الدلائل وجوب التعزير بارتكاب جناية على حق الله أو حق العبد ليس فيها حد مقدر . فالشارع أوجب تغيير المنكر الذى هو عقوبة التعزير ، ولم يبين تفاصيل الأفعال التى تكون بها هذه العقوبة ، بل كل ما فهمه الفقهاء أنها كل ما يحصل به التأديب وزجر المجرم عن جريمته ما لم يبلغ حدا من حدود الله ؛ ولا ريب أن ذلك يختلف بحسب أحوال الناس وعاداتهم ، على اختلاف الأجيال والأصقاع .

نقل فى تبصرة ابن قرحون عن القرافى أن التعزير يختلف باختلاف الأعصار والأصقاع ؛ فرب تعزير فى بلد يكون إكراماً فى بلد آخر ، كقطع الطيلسان ؛ ليس

تعزيراً في الشام، فإنه إكرام، وكشف الراس عند الأندلسيين ليس هو اناءً، وبمصر والعراق هو اناء. اهـ فإذا كان الحال على ما وصفوا من الاختلاف البين، فالعرف عظيم الأثر في تعيين ما هو عقوبة مما ليس بعقوبة. ومنه يتبين لك أن الشارع قد نص على أصل عقوبة التعزير ولم ينص على مقاديرها أو أشخاصها، بل نظر في ذلك إلى عادات الناس وأحوالهم. ولذلك قال فقهاؤنا إن التعزير مفوض إلى ولي الأمر، فما يراه مؤدياً إلى المعنى المقصود منه عزراً به، وما ليس كذلك لا يفعله. نعم هناك أشياء يحصل بها الأديب غالباً مهما اختلفت الأحوال كالضرب والحبس.

وكذلك نص الشارع على أن ارتكاب المنكر موجب لتغييره بالتعزير، ولم يبين أشخاص الجرائم التي تسمى منكراً ولا مقاديرها، بل كل ما قاله عنه الفقهاء كما في البدائع: إنه ارتكاب جناية ليس فيها حد مقدر، سواء كانت على حقوق الله كترك الصلاة والصوم، أو حقوق العبد كإيذاء المسلم بقول أو فعل يلحق به العار؛ فترى أنهم أناطوا الجناية على حق العبد بما يؤذيه ويلحق الوحشة به؛ ولا ريب أن ذلك يختلف أيضاً بحسب العصور والأصناف: فقد يكون القول أو الفعل مؤذياً في بلد أو في زمان أو لشخص، وليس مؤذياً في بلد أو زمان أو شخص آخر. قال الزيلعي عند قول الكثر «لا يبا كلب» الخ: أي لا يمزر بهذه الألفاظ كلها، لأن من عاداتهم إطلاق لفظ الحمار ونحوه بمعنى البسالة أو الحرص أو نحو ذلك ولا يريدون به الشتيمة. ثم قال: وحكى الهندواني أنه يعزر في زمانا في مثل قوله يا كلب يا خنزير، لأنه يراد به الشتم في عرفنا اهـ فيخلص من هذا أن التعزير يتبع عادة الناس فيما يريدونه ويفهمونه؛ فإن اعتادوا استعماله في الحرص أو معنى آخر غير شأن فلا. وعلى هذا سائر الأقوال والأفعال؛ ولذا فوضوا تقدير ما يوجب التعزير إلى القاضى أيضاً.

فقد بان أن أصل الحكم في هذه الحادثة منصوب عليه، وتفصيله مرجوع فيه إلى العرف. ثم هناك أشياء توجب التعزير مهما اختلفت الأحوال كالرمي بالكفر والفسق، ورمي غير المحصن إحسان القذف بالزنا. وسيأتي لهذا زيادة عند الكلام على التعزير، إن شاء الله.

ومن ذلك أنه سبحانه قال: «وأشهدوا ذوي عدل منكم». وقال: «فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء». .

استنبط الفقهاء من كل منهما اشتراط العدالة لقبول الشهادة أو لصحتها على اختلاف المذهبين ، وقالوا : العدالة ملزمة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ، وإن فعل ما يخل بالمروءة مسقط للعدالة : وما يخل بالمروءة هو فعل ما يشين ويدن على حقارة النفس عند أهل الفضل من الناس : كالبول في الطريق ، والأكل في السوق ، وككشف الرأس ، ولبس الفقيه قباء أو قلنسوة في بلد لم يتعارفوه . قالوا (١) : وكنعاطي الحرف الدنيئة : كالحياكة ، والصباغة ، والحجامة ، مما لا يليق بأرباب المروءات فعله : لأن من يأتي بالمحقرات لا يتورع عن الكذب .

فنحن نرى أن القرآن شرط العدالة في الشهادة ، واستنبط الفقهاء أن ما يخل بالمروءة يسقطها : ومعلوم أن ما يخل بالمروءة أموراً ثابتة : كالبول في الطريق ، وأموراً متبدلة تنغير بحسب العادات والأحوال ، فإن الدنيء من الحرف لا يخل دنيئاً في كل زمان ومكان ، بل قد ترفع العادات من الصناعات في القرن العشرين ما هوأت من شأنه في العهود الأولى : كالحياكة والصباغة ، وقد تضع ما كان مرفوعاً : وترى كذلك أنهم جعلوا لبس القباء والقلنسوة وكشف الرأس للفقيه مما يخل بالمروءة في بلد لم يعتادوه ، فإن اعتادوه فلا إخلال ، بل لو اعتادوا أن لبس غيره يخل فهو الإخلال . قال أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات عند الكلام على العادات المتبدلة : منها ما يكون متبدلاً في العادة من حسن إلى قبح وبالعكس ، مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع ، فهو لذوى المروءات قبيح في البلاد المشرقية ، وغير قبيح في البلاد المغربية ؛ فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك ، فيكون عند أهل المشرق قاذحاً في العدالة ، وعند أهل المغرب غير قاذح . فقد نص الشارع على اشتراط العدالة ، وأحال في تطبيقها على الناس إلى العرف كما سمعت .

وروى الشيخان عن ابن عمر ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
البيتان بالخيار ما لم يتفرقا ، أو يقول أحدهما للآخر : اختر . استنبط الشافعي

(١) وعلاوه بأن أصحاب هذه الحرف يكثر منهم الكذب وإخلاف المواعيد عادة . وصحح الكمال في الفتح أنه لا عبرة لظاهر الصناعة ، وإنما يبنى الأمر على غلبة وجود القاذح في العدالة وهو الكذب وإخلاف المواعيد ، فإن وجدت في طائفة كالدلائن لا تقبل الشهادة منهم إلا بعد ظهور العدالة ، وهو رأى ما أرشده ! .

من هذا الحديث خيار المجلس في البيع ، وسقوطه بتفريق العاقلين ، وأحال فيما يحصل به التفريق على العرف . قال في المنهاج وشرحه : ويعتبر في التفريق العرف ، فما يعمده الناس تفرقا يلزم به العقد . وكذلك يرى الشافعي أن عدد الرضعات المحرّم خمس ، أخذنا من قول عائشة رضي الله عنها ، كما عند مسلم وأبي داود : « كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرّم من ، ثم نسخن بخمس معلومات » . قال النووي في المنهاج : وضبطهن بالعرف اهـ . فالتفريق وعدد الرضعات منصوص عليه ، والبيان مرجوع فيه إلى العرف .

وقال صلى الله عليه وسلم : « من أسلف فأيسلف في كيل معلوم ، ووزن معلوم ، إلى أجل معلوم » . نقل (١) أبو الوليد الباجي المالكي . قال ابن القاسم في المدونة عن مالك : لا يجوز إلا إلى الأجل الذي تختلف في مثله الأسواق . ثم قال : فرع إذا ثبت ما قلناه ، فالذي قاله القاضي أبو محمد أن تغير الأسواق في ذلك لا يخص بمدة من الزمان ، وإنما هو على حسب عرف بلده ، اهـ . فقد نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على اشتراط الأجل ، وقدره المالكية في أرجح آرائهم بالمدة التي تتغير فيها الأسواق ، وذلك مردود إلى العرف ، كما صرح به الباجي .

وقال الله تعالى : « لينفق ذو سعة من سعته ، ومن قدر عليه رزقه - الآية » . فرض الله نفقة الزوجات بقدر الوسع ولم يبين مقدارها ، ولا مآبه الكفاية منها ، ولكن فوضه الخابلة كالجمهور إلى العرف . قال ابن قدامة الحنبلي : « والصحيح ما ذكرناه من رد الحقوق المطابقة في الشرع إلى العرف فيما بين الناس في نفقاتهم في حق الموسر والمسر والمتوسط ، كما رددناهم في الكسوة إلى ذلك » اهـ .

ومن هذا الباب الأحكام والحقوق التي وردت مطلقة في الشرع ، كالمعيار فيما لم ينص على معياره من أهوال الربا ، ومالية الأشياء ، والإيمان ، والعمل الكثير الذي يبطل الصلاة ، والحرز في السرقة ، وفي الإيداع .

(١) انظر المنتقى ج ٤ ص ٣٠٠ .

معنى اعتبار هذا النوع ودليله

معنى اعتباره هو الرجوع اليه في الأحكام السكّاية عند تطبيقها على جزئيات الحوادث . فالجهد ، أو المفتى ، أو القاضى ، إذا عرضت له حادثة لم يرد من الشرع إلا حكم كلى يجمعها مع أمثالها . كالتعزير وأسبابه ، والنفقة ، وأجل السّلم ، رجع في تطبيقه على هذه الحادثة الجزئية الى تحكيم العرف والعادة ؛ فالحكم السكّالى المستفاد من قوله تعالى : وعلى المولود له رزقهن ، الخ وجوب النفقة على الوالد للوالدة المرضع . فإذا أريد الحكم لزيب بنفقة إرضاع طفلها على ، رجع في جنس هذه النفقة وتقديرها الى العرف والعادة بعد معرفة حال الأب . وينبغى أن يبدل في سبيل ذلك الوسع ، ويعمل نظره جهد المستطاع ، ليكون قريباً من الحق واثقاً من العدالة ، ثم يبنى حكمه على أغلب ظنه ، وأحسن الرأى عنده .

والأصل في هذا النوع : أولاً ، قوله تعالى في كفارة اليمين : أو إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم . بين سبحانه أن الإطعام الواجب في الكفارة هو الوسط في الجنس والمقدار بما يطعم منه الأهلون في العادة . قال الجصاص في قوله تعالى : « من أوسط ما تطعمون أهليكم الآية » وهو مرتان في اليوم : غداء وعشاء ؛ لأن الأكثر في العادة ثلاث مرات ، والأقل واحدة ، والأوسط مرتان . ثم قال : وروى عن ابن عمر قال : أوسطه الحنّ والتمر ، والحنّ والزيت ، وخير ما يطعم أهلنا الحنّ واللحم اه . فقد أحال سبحانه في بيان إطعام العشرة مساكين على الوسط من الطعام المتعارف ، فكان إحالته للبيان في هذا الحكم المطلق على العرف . وقد استدل ابن العربى بهذه الآية على صحة بناء الأحكام على العادات . قال عند قوله تعالى : لينفق ذو سعة الآية ، : المسألة الرابعة في تقدير الإنفاق : قد يبا أنه ليس له تقدير شرعى ، وإنما أحاله الله سبحانه على العادة ، وهى دليل أصولى بنى الله عليه الأحكام وربط به الحلال والحرام ، وقد أحاله الله على العادة فيه في الكفارة ؛ فقال : فإطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم ، اه . واستدل بالآية ابن قدامة في المغنى على الرجوع إلى العرف في النفقة .

وثانيا : قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » وقوله صلى الله عليه وسلم ، فيما رواه الجماعة إلا الترمذى عن عائشة رضى الله عنها : أنه صلى الله عليه وسلم قال لهند امرأة أبي سفيان : « خذى ما يكفيك وولدىك بالمعروف » . ومن خطبته صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع ، كما عند مسلم وغيره ، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، . وجه الدلالة أن المراد بالمعروف فى الآية : ما يكفى الوالدات فى العرف من القوت والملبس مع رعاية حالة الأزواج ؛ قال الطبرى فى التفسير : ويعنى بقوله بالمعروف بما يجب لمثلها على مثله ، إذ كان الله تعالى ذكره قد علم تفاوت أحوال خلقه بالغنى والفقر . قال أبو بكر الجصاص فى الكلام على الآية : ويدل أيضا على أنها على مقدار الكفاية مع اعتبار حال الزوج ، وقد بين ذلك عقيب ذلك « لا تكلف نفس إلا وسعها » ، فإذا اشتطت المرأة وطلبت من النفقة أكثر من المعتاد المتعارف لمثلها ، لم تعط ؛ وكذلك إن قصر الزوج عن مقدار نفقة مثلها فى العرف والعادة ، لم يحل ذلك ، ويجبر على نفقة مثلها . اهـ

ومعنى المعروف فى الحديثين ، كما قال الشوكانى : هو القدر الذى علم بالعادة أنه الكفاية .

فإذا كان المراد بالمعروف فى هذه النصوص ما تقدم ، دلت على أن وجوب النفقة الذى هو حكم مطلق يرجع فى تطبيقه إلى العرف ، وبالتالي دلت على أن الشارع قد اعتبر العرف مرجعا فى تطبيق الأحكام المطلقة (١)

(١) مراجع هذا الموضوع وما قبله : تبين الحقائق ، البدائع ، الفروق ، فتح القدير ، شرح المنهاج ، شرح الباجى على الموطأ ، منى ابن قدامة ج ٦ ص ١٣٣ ، أحكام القرآن لابن العربى ج ٢ ص ٢٧٠ ، الجصاص ج ١ ص ٤٧٨ ، تفسير الطبرى ج ٢ ص ٣٠٥ ، نيل الأوطار ج ٧ ص ١٣١

الفصل الثالث

العرف الذى ينزل منزلة النطق بالآمر المتعارف

الأصل فى التعبير عن المعانى التى تقوم بالنفس ، أن يكون بالآلفاظ ، لو فائها بتفهم الغرض من غير مشقة ، وإمكان التعبير بها عن المحس والمعقول ، وقد يستغنى عن الآلفاظ بالعادات الجارية بين الناس .

ذلك أنه قد تجرى بين الناس فى تصرفاتهم عادات دالة على الإذن فى الشيء أو المنع منه أو تفيد إلزامه أو بيان نوعه أو قدره ، أو تكون قرينة تسوغ للشاهد أن يشهد ، وللقاضى أن يقضى ، وللمفتى أن يفتى ؛ فهذه العادات تجرى مجرى النطق بالعبارات الدالة على مضمونها ؛ فإذا التزموا لبعضهم أو لله المعبود أموالاً أو أعمالاً ، أو أرادوا الامتناع عن شأن باليمين أو غيره ، أو أريد الإذن فى شيء ، وكان العرف الجارى يدل على بعض ذلك أو كله ، وتركوا التلفظ به اتسكالا على إفادة العرف له ، وإعفاء لأنفسهم عن عمل تكفلت به طبيعة زمنهم . فيكون للعرف الجارى قوة النطق باللفظ فى اعتبار الشرع ، يرتب عليه ما رتبته على الآلفاظ من الأحكام . ويأتى فى بحث الشروط أبين شرط ذلك ، إن شاء الله . وأنا أسوق للقارىء أمثله توضح هذا النوع :

فنه ما يدل على الإذن فى الشيء ، كتقديم الطعام للضيف ، فإنه يكون كالإذن الصريح له بتناوله ؛ واستئجار الدابة للركوب أو الحمل أو الجر ، حيث يكون إذناً فى ضربها بما يساعد على تأدية الغرض المقصود من الإجارة ؛ وكن رأى حريتما فى دار جاره أو رأى شاة غيره مشرفة على الهلاك ، فإن هذا يكون إذناً له فى دخول الدار واستعمال ما يساعد على الإطفاء وذبح الشاة ، ولهذا لا يضمنها ؛ وكالأيذاء فإنه يكون إذناً بدفع الوديعة إلى من جرت العادة بدفعها إليه كالزوجة والأولاد والخدام ، وفتح أبواب المحال العامة كالمساجد والمحاكم والمصالح حيث يكون إذناً فى دخولها .

ومنه ما يكون كالمنع الصريح عن الشيء ، كتسييج الأرض المملوكة ، فإنه يكون منعاً من استعمال الغير لها .

ومنه ما يكون كالتصريح بالنوع بعدم النص على الجنس كاستئجار الدور والحوانيت بلا بيان ما يعمل فيها ، فإنه يكون كالتصريح بالسكنى بالنسبة الى الدور ، وبالتجارة ونحوها بالنسبة الى الحوانيت ، لأن هذا هو المتعارف ، وكخلفه لا يأكل رأساً ، فإنه يكون كالتصريح بما اعتيد بيعه في بلد الخائف ، كرهوس البقر والغنم ، الى غير ذلك من الألفاظ التي خصصها أو قيدها العرف العملي .

ومنه ما يكون كالتصريح بالقدر ، كاستئجار الظئر بطعامها وكسوتها عند أبي حنيفة ومالك ، حيث يكون كالتصريح بالقدر الذي به الكفاية في عرف المتعاقدين .
ومنه ما يكون كالتصريح بالالتزام^(١) كالبيع بالمحاطاة ، فإنها في العادة تكون دالة على الرضا من الجانبين ، فتكون كالتصريح بالإيجاب والقبول سواء في ذلك الخسيس والتفيس على الأصح عندنا وعند المالكية ، وكذا صححه النووي الشافعي فيما جرى العرف ببيعه بها بخلاف نحو العقار ؛ وكدفع الوب الى خياط اعتاد العمل بالأجر حيث يكون كالتصريح بالتزام أجر المثل ، ولذلك يقتضى عند الخلاف بأجر المثل عند الصاحبين ؛ وكاستئجار عربة الى بلد كذا حيث يكون كالتصريح باشتراط إبلاغ الراكب الى دأره من هذا البلد .

ومن هذا الباب القرائن العرفية التي تكون طريقاً ظاهرياً الى الفتوى ، أو للشخص في خاصة نفسه للعمل بها ، كوجوب السؤال عن حال ما يريد إدخاله في ملكه من الطعام أو غيره إذا غلب على أهل الجاد التعامل المحرم والقرائن التي تجيز للشاهد أن يشهد على ما دلت عليه وإن لم يسمع المشهود عليه بإذنه أو لم يره يبصره ، كمن رأى في يد شخص شيئاً يتصرف فيه تصرف المالك سوى رقيق يعبر عن نفسه ، فإنه يسوغ له أن يشهد أنه لمن في يده ، وكمن رأى اثنين يتعاشران معاشرة الأزواج جاز له أن يشهد لهما أو عليهما بالزوجية .

ومنه القرائن العرفية المأذمة من سماع الدعوى كعروف بالفقر لا تسمع

(١) نتراد بالتزام ما يشمل الإيجاب والقبول أو القبول فقط أو الشرط كما يظهر ذلك من الأمثلة .

دعواه على آخر أنه أقرضه مائة دينار دفعة ، ولا تسمع دعوى دار على آخر بعد رؤية من بيده الدار يتصرف فيها تصرف الملاك المدة الطويلة .

ومن ذلك أيضا القرائن التي يرجح بها القاضى من يكون القول قوله عند التداعى ، كما فى اختلاف الزوجين فى متاع البيت ، وتنازع ملاح وتاجر دقيق دقيقا وسفينة ، وغير ذلك من الأحداث التي عمل فيها بدلالة العادات اكتفاء بالبيان العرفى عن البيان اللفظى . قال فى إعلام الموقعين : وقد أجرى الدرف مجرى النطق فى أكثر من مائة موضع . وقال أيضا : الشرط العرفى كالشرط اللفظى . وشاع فى فقه الحنفية فى المبسوط وغيره : المعروف بالعرف كالمشروط بالنص . وفى القنية : المعروف بين التجار كالمشروط بينهم . وفى فقه المالكية : العادة كالشرط . وذكر فى تبصرة ابن فرحون المالكية عن أحكام ابن سهل : أن امرأة أسلفت زوجها ثلاثين دينارا وأنظرت به خمسة أعوام ، ثم طلقها بعد عام ونصف من تاريخ السلف ، فزعمت أنها إنما أسلفته وأنظرت استدامة لعصمتها معه ، وكان التحاكم فيه عند ابن بتي ؛ فشاور فى ذلك فأفتى ابن عتاب : القول قول المرأة فيما ادعته من ذلك ، وتحلف ثم تأخذ حقها منه حالا ، إذ هو الظاهر من أمر النساء أنهن إنما يفعلن ذلك لذلك ، فهو كالعرف الذى يصدق فيه من ادعاه . اهـ فقد أقيم العرف مقام التصريح باشتراط حسن العشرة فى الأجل . وقال العز بن عبد السلام الشافعى فى القواعد^(١) فصل فى تنزيل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال فى تخصيص العموم وتقييد المطلق وغيرهما ، وله أمثلة ؛ وساق على ذلك ثلاثة وعشرين مثالا . وقال ابن رجب الحنبلى فى قواعد تفریما على قاعدة : يخص العموم بالعادة على المنصوص : ومنها ما لو استأجر أجيرا يعمل له مدة معينة حمل على ما جرت العادة بالعمل فيه من الزمان دون غيره بغير خلاف . اهـ .

معنى اعتبار هذا النوع ودليله

هذا النوع من العرف معتبر ؛ بمعنى أن قيامه بين الناس يكون بمثابة نطق المتصرف ، عاقدا أو حالفا أو غيرهما ، بكلام يفيد مضمونه ؛ فإذا كان العرف

في الأسواق أنهم يبيعون بضمن مؤجل الى أول الشهر، كان ذلك اشتراطاً للنأجيل بالفعل في العقد؛ فكما أن التصريح باللفظ يرتب عليه الشارع من الأحكام ما يناسبه، فكذلك العرف يكون علة جعلية لهذه الأحكام. ومعنى اعتباره إذا كان قرينة أن يكون كالدليل الصريح المسموع أو المرئي الذي يقوم عند القاضي أو المفتي أو الشاهد أو الشخص في خاصة نفسه، فيعتمد عليه كل فيما يعمل؛ والأداة عليه كثيرة.

منها ما أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي وأحمد عن عروة بن أبي الجعد البارق: أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاه ديناراً ليشتري له به شاة، فاشترى له به شاتين، فباع إحداهما بدينار وجاءه بدينار وشاة، فدعا له بالبركة في بيعه، وكان لو اشترى التراب لربح فيه. فأنت تراه اشترى شاتين وباع إحداهما بغير إذن لفظي وأقره صلى الله عليه وسلم عليه، وما ذلك إلا اعتماداً من عروة على الإذن العرفي، فإن مما جرى به العرف أن الوكيل مأذون في مخالفة الموكل الى خير مما أمر به، لأنه من مقصده وإن لم يصرح به. وقد خرج ابن القيم الحديث في إعلام الموقعين على هذا النوع من العرف ثم قال: ولا إشكال بحمد الله في هذا الحديث.

ومن المتفق عليه دخول الحمام مع عدم التصريح بعقد إجارة، ولا بمقدار المالك، ولا ما يستهلك من الماء، والرجوع في ذلك كله الى العرف؛ وما هذا إلا لتنزيله منزلة اللفظ الذي يفيد مضمونه؛ فقد قام العرف مقام عقد الإجارة بين الحامى والمستأجر، كما قام مقام تقدير مدة البقاء وما يستهلك من الماء. ومن المتفق عليه أيضاً أن تقديم الطعام الى الضيف إذن عرفي في تناوله؛ وسكوت البكر وضحكها دليل على رضاها؛ وزفاف الزوجة ليلة العرس قرينة تجوز الدخول وإن لم يشهد عنده عدلان على أنها زوجته، فيكون هذا كله اتفاقاً على أصل اعتبار هذا النوع، وإن كان لهم خلاف في التفاصيل فذلك شيء آخر^(١).

(١) انظر نيل الأوطار ج ٦ ص ٥ وأعلام الوافين ج ٢ ص ٣٢٢، وتراجع في الأمثلة، كتب المداهب، كتيبين الحقائق في أول البيع، وفي كتابي الشهادة والإجارة، والبحر من آخر باب التحالف، وشرح المنهاج والشرح الكبير.

الفصل الرابع

العرف القولى

تقدم شرحه ونشأته ، وهو معتبر باتفاق الفقهاء جميعا إلا من شذ في بعض الفروع ؛ بمعنى أن كل متكلم يحمل كلامه على عرفه ، سواء أكان ذلك في خطاب الشارع أو تصرفات الناس . فلفظ الصلاة تطلقه اللغة على الدعاء ، ويطلقه الشرع على الأقوال والأفعال المخصوصة . فقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة بغير طهور ، يحمل على عرف الشرع لا اللغة . وكذا الحال في كلمة الفرض والشرط واليمين وغيرها مما ورد في كلام الشارع ، لا تحمل على عرف الفقهاء بل على عرف الشارع .

ومثل هذا أقوال الناس التى تدور عليها العقود والتصرفات ؛ تحمل على عرفهم فى مخاطباتهم ؛ بمعنى أن الأحكام التى ترتب على الالتزامات الفقهية من عقود وفسوخ وشروط وغيرها ، تجرى على حسب ما يفيد اللفظ عرفا ، بحيث تكون الصيغ العرفية فى الالتزامات عللا جمالية للأحكام تسبب من الأثر بقدر ما يفهمه أهل العرف ، كما فى البيع والإجارة والزواج وشروط الواقفين والطلاق واليمين . فمثلا : الأصل فى البيع ألا ينعقد إلا بماضيين ، وإن وجد فى صيغته مضارع فلا بد فيه من قرينة الحال أو نيته ، لأن المضارع وإن كان حقيقة للحال ، يغلب استعماله فى الاستقبال والوعد . واستثنوا من ذلك ما إذا تعارفه قوم للحال كأهل خوارزم فإنه يصح بلا نية ولا قرينة . ولو قال شخص : لزيد عندى عشرون جنيا ، قالوا يحمل هذا الإقرار على الأمانة دون الدين ، فلا يضمن بالهلاك ، لأن كلمة عند فى العرف والعادة تستعمل فى الأمانة ، ومطلق الكلام يحمل على العرف .

قال ابن قاضى سماوه الحنفى فى كتابه جامع الفصولين : مطلق الكلام فيما بين الناس ينصرف الى المتعارف . اهـ

وفي فتاوى الشيخ قاسم الحنفي : التحقيق أن لفظ الواقف والموصى والخالف والناذر وكل عاقد ، يحمل على عادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها ، وافقت لغة العرب ولغة الشارع أولا . اهـ وقال القرافي في الأحكام وهو يتكلم على اعتبار العرف : ألا ترى أنهم أجمعوا على أن المعاملات إذا أطاق فيها الثمن يحمل على غالب النقود ، فإذا كانت العادة نقدا معينا حملنا الإطلاق عليه . اهـ .

ودليل اعتباره ما نقل في تحرير الأصول وغيره من الاتفاق على التخصيص والتقييد بالعرف القولي ، ومعلوم أن العرف المخصص والمقيّد معظم الباب . ولأن مرجع العرف القولي إلى استعمال اللفظ في معنى جديد وهجر الحقيقة . والإجماع من اللغويين على أن اللفظ إذا صار بهذه المثابة انصرف إلى المعنى الثاني ولا ينصرف إلى الأول إلا بقريضة .

ولأن المتكلم بالألفاظ التي يراد بها معانيها التي وضعت لها عرفا ، يقصد ذلك بكلامه ، كما أن العربي وهو بين أهل اللغة إنما يتكلم بالحقائق اللغوية ، ويقصدها بكلامه أيضا ، فوجب صرف ألفاظ المتكلم إلى ما عهد أنه المراد منه .

ولا يشترط فيه أن يكون عاما ، بل يعتبر في هذا النوع العرف العام والخاص . غير أن العام يفيد حكما عاما يسرى على الناس جميعا ، والعرف الخاص يفيد حكما خاصا بأهله ، كالألفاظ المتعارفة في المعاملات في بلد دون آخر ، فتجرى في كل بلدة على عادة أهلها ، ويعاملون دون غيرهم بما يقتضيه ذلك من الأحكام . وبما تقدم من التفصيل استبان ، والحمد لله ، معنى اعتبار الفقهاء للعرف ، وقامت الأدلة الصحيحة على اعتبار كل نوع منه ؛ فهو قاعدة فقهية محكمة .

المقال الثالث

شروط اعتبار العرف

قلت إن الفقهاء اعتبروا العرف مبنًى للأحكام وشرحت معنى الاعتبار وأثبت ذلك بالدليل ، وأقول هنا : إن اعتبارهم له ليس مطلقا بلا شرط ولا قيد بل هو مشروط بأمور إن انعدمت فقدت صحته وصلاحيته للبناء عليه ، ولم يجمع الفقهاء له شروطا ، ولا نصوا على بعضها ، بل كل ما هنا لك أن لهم كلمات متفرقة ذكرت في الفقه لمناسبات تستفاد هذه الشروط من بعضها تصریحا ، ومن البعض الآخر استنباطا ، فأذكر هذه الشروط بعون الله تعالى .



الشرط الاول

أن يكون العرف مطردا أو غالبا . قال في الأشباه : إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غابت اه . قال السيوطي في أشباهه : إنما تعتبر العادة إذا اطردت فإن اضطربت فلا . اه ومعنى الاطراد أن تكون العادة كلية ، بمعنى أنها لا تتخلف ؛ وقد يعبر عنه بالعموم ، فيقال : يشترط في العرف أن يكون عاما أي شائعا مستفيضا بين أهله بحيث يعرفه جميعهم في البلاد كلها أو في إقليم خاص : ومعنى الغلبة : أن تكون أكثرية بمعنى أنها لا تتخلف كثيرا .

والغلبة والاطراد إنما يعتبران إذا وجدا عند أهل العرف من البلاد أو الطوائف ، أما الشهرة في كتب الفقه فلا عبرة بها ، حتى لو ورد على المفتي من يستفتيه في واقعة عرفية كان عليه أن ينظر في عوائد بلده فينبئ حكمه عليها لا على ما اشتهر في كتب المذاهب . قال القرافي في الاحكام : ولا يكفي في الاشتهار كون المفتي يعتقد ذلك ، فإن ذلك نشأ من قراءة المذهب ودراسته والمناظرة عنه ، بل الاشتهار أن يكون أهل ذلك المصر لا يفهمون عند الإطلاق إلا ذلك المعنى .

حصر ابن نجيم العرف المعتبر فيما إذا كان غالباً أو مطرداً ؛ وذلك لأن تقرر العرف بين الناس وتمكنه في نفوسهم إنما يتم بالغلبة أو الاطراد ، ولأنهما قرينة إرادة الأمر الذي وجد فيه من تصرف المتكلم قديماً أو فعلاً ، فإذا تباعاً سلعة بدراهم وكانت الدراهم مختلفة في الرواج والمالية أو أحدهما ، حمل الثمن على الغالب الشائع ، وكانت الغلبة قرينة إرادته ، وهما كذلك قرينة على الاحتياج إلى الأمر المتعارف ، فيشرع له من الأحكام ما يناسبه .

فخرج بهذا الحصر في الأمرين العرف المشترك ، وهو ما تساوى فيه الجري على العادة والتخلف عنها ، كالتبايع بالدراهم المتساوية في الرواج والمالية ؛ فإن العرف المشترك فاسد لا يصح الرجوع إليه ، ولا يبنى عليه حكم ، للتردد في مراد المتصرف : أهو هذا العرف أو مقابله ؛ ولذا قالوا في هذه الحالة : لو باع سلعة بدراهم مطلقة ، يفسد البيع لجهالة الثمن ؛ ولم يحكموا العرف المشترك فيما إذا اختلف الأب وابنته فيما بعث إليها من المتاع عند الزفاف أهو تمليك أو عارية .

وكذا هو لا يقضى على الألفاظ والأدلة تقييداً وتخصيصاً وإبطالا لتعارض العرفين : فإذا كان أحدهما يقتضي التخصيص أو غيره فالعرف الآخر يمنع منه ، وليس ما يرجح أحد المتعارضين من الغلبة أو الاطراد . نقل البيهقي عن المستصفي : ولا يصلح ، أي العرف المشترك ، مقيداً ؛ لأنه لما كان مشتركاً صار متعارضاً أه .

ولهذا لم يعتبر أبو حنيفة العرف في الزوج بالحرائر ؛ لأنه مشترك بينه وبين الزوج بالإمام ؛ فقال في الوكيل إذا أمره رجل بتزويجه امرأة فزوجه أمة كان ممثلاً للأمر ، ولم يعتبر هذا العرف مقيداً للإطلاق . وادعى صاحبان أن الزوج بالحرائر عرف غالب ، فاعتبراه مخالفاً بتزويج الأمة . قالوا : وهو اختلاف عصر وزمان . (١) وهذا الشرط معتبر في جميع أنواع العرف .

* * *

(١) انظر التبيين وغيره في الوكالة والنكاح

الشرط الثاني

أن يكون العرف عاماً في جميع بلاد الإسلام . قال في الأشباه (ص ٤١) :
تنبيه : هل يعتبر في بناء الأحكام العرف العام أو مطلق العرف ولو كان خاصاً ؟
المذهب : الأول . وقال في القية من باب استئجار المستقرض المقرض : التعارف
الذي ثبت به الأحكام لا يثبت بتعارف أهل بلدة واحدة عند البعض ، وعند البعض
وإن كان يثبت لكن أحدثه بعض أهل بخارى . اه قال هبة الله بعد أن شرح
عبارة الأشباه نقلاً عن البزازية : ومقصوده من هذا النقل عدم اعتبار العرف
الخاص حيث قال : الفتوى على خلافه اه . وقال أيضاً بعد شرح كلامه نقلاً عن
البزازية في بيع الوفاء : ومقصوده من هذا النقل أن عرف بخارى وبلخ لا يعتبر ،
ولذا فروا منه إلى العرف العام وهو بيع الوفاء اه .

يؤخذ من هذه النصوص أن جمهور فقهاءنا يشترطون لاعتبار العرف أن
يكون عاماً في بلاد الإسلام كلها ، وأن العرف الخاص لا يعتبر عندهم ؛ اللهم إلا
إذا قررته السنة فإنه يعتبر حينئذ كما قال السيد الشهيد عن استئجار الحائك ببعض
ما يخرج من عمله فيما نقله البيرى عنه : لا تأخذ باستحسان مشايخ بلخ وإنما تأخذ
بقول مشايخنا المتقدمين ، لأن التعامل في بلد لا يدل على الجواز ما لم يكن على
الاستمرار من الصدر الأول ، فيكون ذلك دليلاً على تقرير النبي صلى الله عليه وسلم
إياهم على ذلك ، فيكون شرعاً منه اه .

وخالف في هذا الشرط مشايخ بلخ وبخارى وخوارزم وأبو الليث وأبو علي
النسفي فقالوا باعتبار العرف الخاص دليلاً ومخصصاً ؛ ولذلك أفتوا بجواز كثير
من المعاملات التي يمنعها الدليل ؛ فأفتى مشايخ بلخ بجواز استئجار الحائك في الغزل
بعض ما يخرج من عمله مع أنه ممنوع بدلالة نهيه صلى الله عليه وسلم عن قفيز
الطحان ؛ وأفتى مشايخ بخارى بجواز استئجار المستقرض المقرض لحفظ مرآة مع أن
الإجارة ثابتة بالتعامل العام ولم يثبت هنا ، لكن العرف الخاص على رأيهم لا يفيد
حكماً عاماً ، وإنما يفيد حكماً خاصاً بأهله ^(١)

(١) والمالكية على كثرة استعمالهم للعرف لم أفت لهم على اشتراط العموم فيه ، ومعلوم
مما تقدم اعتبارهم لعرف المدينة الخاص .

استدلوا على اعتباره بأن التعامل ورد في الشرع دليلا على أحكام كثيرة،
وخص به الدليل الشرعي ، كما في الاستصناع ، فإنه بيع المعدوم المنهى عنه ، ومع
ذلك أجازوه للتعامل ، وخصوا به حديث « لا تبع ما ليس عندك » .

قال الجمهور : إن التعامل الذي ثبت به الاستصناع وغيره هو التعامل العام
لا الخاص ، لأنه ما اعتبر إلا لكونه مردودا إلى الإجماع العملي ، والإجماع العملي
لا يثبت إلا بالتعامل العام من غير تكثير ؛ أما الخاص فلا ينعقد به إجماع ، وقد كثرت
كلامهم عن رد العرف الخاص في مسألة استئجار الحائك ببعض ما يخرج من عمله .
قال الزيلعي (ح ٥ صفحة ١٣٠) في رده : ومشايخنا رحمهم الله لم يجوزوا هذا
التخصيص ؛ لأن ذلك تعامل أهل بلدة واحدة ، وبه لا يخص الأثر ، بخلاف
الاستصناع فإن التعامل به جرى في كل البلاد ، وبمثله يترك القياس ويخص الأثر . اهـ
قد يقال : كلام الجمهور إنما يفيد اشتراط العموم في العرف الذي يمكن رده
إلى الإجماع ، فما الدليل على اشتراط العموم في غيره ؟

الجواب : أنه تقدم ^(١) رد العرف الذي لم يكن أصله الإجماع إلى دلالة ، لأن
ما أجمع عليه معلل بالحاجة غالبا ؛ أو إلى قاعدة عامة ثابتة بالتأثير على اصطلاح
الحنفية ، أو بالمصلحة المرسلة على اصطلاح المالكية ؛ فإذا جرينا على الرد الأول
فاشتراط العموم ، لأن الحاجة التي علل بها العرف هي الحاجة العامة من أهل
الإسلام ، ولا ريب أنها لا تثبت إلا بالتعامل العام منهم ؛ وإن جرينا على الرد
الثاني فوجه اشتراط العموم أن التأثير الذي ثبتت به قاعدة العرف هو تأثير
المشقة في التخفيف ، وقد منا أنه ليس كل مشقة مؤثرة ، بل هي المشقة الزائدة التي
تضيق بها الصدور وتلحق بالناس العنت والجهد ، وليست هنا إلا مشقة الناس
عامة وحرصهم الشامل ؛ ولم أر من علل اشتراط العموم في العرف الذي لم يكن
في عصر الإجماع ؛ وإنما انتزعت ذلك بما وصلت إليه في بحث رد العرف إلى
الأدلة الصحيحة . وبهذا ثبت اشتراط العموم للعرف في حالتيه .

والجواب عن قول الذاهيين إلى اعتبار العرف الخاص إن التعامل اعتبر
دليلا ومخصصا كما في الاستصناع : أن الذي اعتبر إنما هو التعامل العام ، فيفرق بين
الاستصناع وما أثبتوا تجويزه بالعرف كاستئجار الحائك ببعض ما يخرج من عمله ،
وغيره بأن الاستصناع ثابت بالتعامل العام وما جوزه به ثابت بالخاص .

(١) انظر بحث رد العرف إلى دلالة الإجماع .

فالحاصل كما في الأشياء : أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ، ولكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره اه .

أقول : فما أفتوا فيه باعتباره ما نقل في فتح القدير في بحث وقف المنقول عن أبي عبد الله الأنصاري من جواز وقف البر لإقراضه لأجل البذر ، قال الأنصاري : ومثل هذا كثير في ناحية الري وبنباوند . وقال الكمال في البيع بالشرط المتعارف بعد أن ذكر جواز بيع النعل على أن يشركه : ومثله في ديارنا - أي مصر - شراء القبقاب على هذا الوجه أي على أن يسمر له سيرا . وقد جرى الفقهاء قديماً وحديثاً ، وقضاة المحاكم عندنا ، على اعتبار العرف الخاص في وقف المنقول .
بقي أن نتساءل : هل اشتراط العموم في العرف يجري في أنواع العرف الأربعة أو في نوع خاص منها ؟ الفقهاء ذكروا أن المعتبر لبناء الأحكام هو العرف العام ، وأن اعتبار العرف الخاص قول ضعيف في المذهب ، ولم يتكلموا عن العرف الذي اعتبر فيه العموم ولا قيوده بقيد خاص ؛ ولكن قال ابن عابدين في رد المحتار ^(١) بعد نقل كلام الأشباه عن البرازية : الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص الخ . قال : فأفاد أن معنى عدم اعتباره بمعنى أنه إذا وجد النص بخلافه لا يصلح ناسخاً للنص ، ولا مقيداً له ، وإلا فقد اعتبروه في مواضع كثيرة ، منها مسائل الإيمان ، وكل عاقد وواقف وحالف يحمل كلامه على عرفه كما ذكره ابن الهمام اه .

فهذا صريح في أن العرف الذي يشترط فيه العموم هو القاضي على الأدلة ، وهو ما يكون دليلاً على الحكم ظاهراً بالاصطلاح المتقدم ^(٢) . ومما يؤيد كلام ابن عابدين أن من الثابت اختلاف أسباب التعزير وعقوبته وما يخل بالمرومة وما به الكفاية في النفقة باختلاف الأقاليم والأزمان ، وهذه من العرف المرجوع إليه في تطبيق الأحكام ، وقالوا في الاختلاف في متاع البيت : ما عرف أنه للرجال فهو للزوج ، وما عرف أنه للنساء فهو للزوجة . قال في التبصرة بعد بيان ما للرجال وما للنساء : وهذا عند المحققين تابع لعرف المتنازعين ، فرب متاع يشهد العرف في بلد أو زمان أنه للرجال ، ويشهد في بلد آخر أو زمان آخر بأنه

(١) ج ٤ ص ٤١ . (٢) انظر بحث معنى اعتبار العرف .

للنساء، ويشهدون في الزمان الواحد والمكان الواحد أنه من متاع النساء بالنسبة إلى قوم، ومن متاع الرجال بالنسبة إلى قوم آخرين كالبحاس المصنوع في تونس من بلاد المغرب فإنه من متاع النساء بالنسبة إلى جهاز الأندلس، ومن متاع الرجال بالنسبة إلى متاع الحضر. اهـ وهذا من نوع العرف المنزل منزلة النطق. وفي الكافي في مسألة دخول العلو في بيع البيت: وفي عرفنا يدخل العلو في الكل، سواء باع باسم البيت أو المنزل أو الدار، والأحكام تبنى على العرف، فيعتبر في كل إقليم وفي كل عصر عرف أهله اهـ.

وهذا من العرف القولي.

إلى غير ذلك مما يفيد أن العرف الخاص المختلف على اعتباره إنما هو من نوع العرف الذي جعل دليلاً على الحكم ظاهراً، والذي قالوا عنه إنه يخص الدليل ويقيده، أما غيره فالعام والخاص فيه سواء.

نعم يشترط فيه أن يكون عاماً إذا كان الحكم المبني عليه عاماً، لأن العرف الخاص لا يفيد الحكم العام، بل العام يفيد حكماً عاماً يسرى على الناس جميعاً، والخاص يفيد حكماً خاصاً، بأهله كالألفاظ المتعارفة في المعاملات في بلد دون آخر، فتجرى في كل بلدة على عادة أهلها، ويعاملون دون غيرهم بما يقتضيه ذلك من الأحكام.



الشرط الثالث

أن لا يكون العرف مخالفاً لأدلة الشرع؛ بأن تكون عادات الناس موافقة للأحكام التي أفادتها الأدلة، فلو خالفها بطل اعتباره، كتعارف الناس شرب الخمر ولعب الميسر، ومشى النساء وراء الجنائز، وإضاءة الشموع على المقابر، وكشف بعض العورة، وكثير مما خالف الشرع؛ ولذا رُدد على محمد بن الفضل إفتاؤه بجواز كشف ما فوق المنابت من عورة الرجل للعرف؛ فإنه مخالف لما رواه الدارقطني بسنده إلى أبي أيوب، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «ما فوق الركبتين من العورة، وما أسفل من السرة من العورة». قال في الأشباه (ص ٣٧) نقلاً عن

الظهيرية : وكان محمد بن الفضل يقول : السرة إلى موضع نبات الشعر من العانة ليست بعورة لتعامل العمال في الإبداء عن ذلك الموضع عند الاتزار ، وفي النزاع عن العادة الظاهرة نوع حرج . وهو ضعيف وبديد : لأن التعامل بخلاف النص لا يعتبر اه .

وعن أبي يوسف أنه خالف هذا الشرط فيما إذا كان النص الشرعي مبنيًا على العرف : فقد روى عنه في أموال الربا أن النص إن كان مبنيًا عليه اعتبر ولو خالف صريح النص . قال في الفتح في الاحتجاج لأبي يوسف على أبي حنيفة ومحمد حيث قالوا إن ما نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أنه مكيل أو موزون فهو كذلك وإن خالف عادة الناس ، مانصه : وهو يقول : « يصار إلى العرف الطارىء بعد بناء على أن تغيير العادة يستلزم تغيير النص » اه . مثاله النص على أن المعيار للأشياء الأربعة : البر والشعير والتمر والملح ، هو الكيل ؛ فإنه إنما نص الشارع على ذلك رعاية للعرف الذي كان جاريا في زمانه ، فإذا تغيرت هذه العادة فأصبح البر والتمر موزونين تغير المعيار إلى الوزن ، وصحت المساواة بهذا المعيار . والحجة لأصل هذا الشرط ، أن الدليل متى صح عن الشارع العالم بمصالح الناس الحكيم في تدبير شؤونهم ، فهو حق وحجة قائمة على الناس بشهادة المعجزة . أما العرف فقد سبق في المقال السابق أنه في مهب الأهواء والشهوات ، وكثيرا ما يقوم على الباطل ، كالزواج من بعض المحارم ، وإضاءة الشموع على المقابر في ليالي خاصة ، واعتبار ما يسمى بالبشعة عند عربنا شاهد عدل لإثبات الجناية ، فإذا عرف ذلك تم أن الدليل أقوى من العرف ، بل لا تكاد توجد نسبة بينهما ، فلا اعتبار للعرف مع وجوده .

ووجه الرواية عن أبي يوسف ، أن النص المبني على العرف إنما كان بهذه الصورة التي روى بها ، لأن عاداتهم كان يناسبها ذلك ، فهو ينفصل عن قولها (١) إن العرف لا يعارض النص لأن النص أقوى منه ، إذ هو قد يكون على باطل - أقول : ينفصل عن ذلك بأنه حيث كان النص مبنيًا على العادة القائمة كانت هي المنظور إليها ولم يشتمل على حكمه إلا من أجلها ؛ فإذا تغيرت هذه العادة صار الحكم الأول غير مناسب لها وكانت غير مفضية إلى تشريعه ؛ فوجب أن يتغير إلى حكم آخر يناسبها

ويترتب على مشروعيتها معها الحكمة وكال المصلحة ، إذ لو كان التشريع مستمرا لنص الشارع على حكم غير المبني عليها ؛ فهو على رأيه من باب الحكم المفيا بانتهاء علته المفردة كدفع الزكاة للمؤلفة قلوبهم : فهم عمر رضى الله عنه أنه معلل بإعزاز الإسلام وأن الإعزاز قد تم وعلت كلمة الإسلام فلما جاءه المؤلفة في عهد أبي بكر يسألونه الزكاة قال : هذا شيء كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوطئكموه لينأفكم على الإسلام وأما الآن فقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم فإن ثبتتم على الإسلام وإلا فبيننا وبينكم السيف ! ونظيره أيضا الحكم بأن قيام رمضان سنة ؛ ثبت أنه صلى الله عليه وسلم لم يواظب عليه بل فعله مرة ثم تركه لكنه علل الترك وبين العذر فيه بخشية افتراضه على الأمة ، كما روت عائشة رضى الله عنها من حديث التراويح : « قد رأيت الذي صنعت فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تفرض عليكم » معناه لولا خشية الافتراض لواظبت على الخروج للصلاة . فلما انتهت هذه العلة بوفاته صلى الله عليه وسلم وأمن الذبح ، حكموا بالسنية من غير مواظبة منه صلى الله عليه وسلم عليه ، فكذا النص المبني على العرف يكون مغيا بانتهائه ، فإذا تغير العرف تغير النص كذلك ، فليس في هذا مخالفة للنص بل هو تأويل له . وهذه الرواية عن أبي يوسف تنصرها شواهد كثيرة من الفقه ، وستأتي كثرة منها في المقال الخامس ، كما تؤيدها روح التشريع الذي نزهه الله تعالى عن الجفاف والجمود ، وأناطه بصالح العباد ؛ وقد رجح ابن الهمام هذا الرأي في مسألة الربا (١) .

أما إذا لم يخالف العرف أدلة الشرع فهو معتبر : سواء أكانت بينهما معارضة أم لا ؛ فالثاني كمتعارف الناس كثيرا من العادات التجارية والخطط السياسية والأنظمة القضائية والاجتماعية التي تتطلبها حاجاتهم وتدفع إليها ضرورة التدبير والإصلاح . أما إن كانت بينهما معارضة فلا يعتبر العرف إلا إذا توفر فيه أمران : أن يكون عاما ، أو خاصا قد قرره السنة ، فلا عبرة بالخاص الذي لم تقرره إلا على قول البلخيين ومن وافقهم كما تقدم ؛ وأن يمكن رده الى دليل من الأدلة .

وإنما يعتبر في هذه الحالة ، لأن حاصل الأمر تعارض دليلين من أدلة الشرع فيتخلص من هذه التعارض بالاختصاص إن كان النص عاما ، والتقييد إن كان مطلقا ،

(١) وانظر استظهار ابن عابدين الآتي في المقال الثامن .

والمصير الى الاستحسان إن كان قياسا . وليس في هذا التخلص إبطال للنص
بالعرف ، ولا قضاء عليه به ، بل هو إعمال للدليلين بقدر الامكان ، لأنه حمل للنص
على حالة خاصة وعمل بالعرف فيما عداها . نعم فيه إبطال للقياس ، ولا مانع منه ،
لأن العرف أقوى حجة ، ورعايته أقرب الى الحكمة ، إذ التعامل كما قلت
أمانة الحاجة .

مثال ما بينهما معارضة قوله صلى الله عليه وسلم : « يا حكيم بن حزام : لا تبسح
ما ليس عندك » فإنه عام ترك في الاستصناع بالتعامل . وكنهيه صلى الله عليه وسلم
عن الغرر فإنه يستفاد منه فساد كل بيع جهل فيه قدر المبيع ، وقد ترك في شربة
السقاء ، فإن البيع صحيح مع جهالة قدرها للعرف ، وهو في الفرعين راجع
إلى الإجماع .

وهذا الشرط عام في جميع أنواع العرف . فمن ذلك القرينة العرفية التي
يستعين بها القاضي في إظهار الحق لا تعتبر مع مخالفة النصوص ، كرجل مشرقى
تزوج بمغربية ، وكل مقيم في قطره ، وبينهما أكثر من ستة أشهر ، فجاءت بولد
لنصف حول وادعاه الزوج ، فلو عمل القاضي بالقرينة لم يثبت النسب منه لأن
تصور الاجتماع بينهما بعيد كل البعد في مجارى العادات . لكن النص منع من
اعتبار هذه القرينة وهو قوله صلى الله عليه وسلم « الولد للفراس »^(١) .

ومن ذلك لفظ القرابة في قول الشخص : أوصيت اقرايتي ، فإنه يشمل الوارث
وغيره عرفا ، لكن لا يعمل بهذا التعميم في الوصية ، لمخالفته لقوله صلى الله عليه وسلم :
« ألا لا وصية لوارث » بخلاف الوقف إذ ليس في الشرع ما ينفيه للوارث .

علم مما تقدم أن العرف لا يعتبر إذا خالف أحكام الشرع ؛ أما إذا خالف
استعماله كما إذا وردت ألفاظ في الكتاب أو السنة مستعملة في معاني خاصة ثم
استعملها الناس في معاني أخرى ، فإن عرف الناس مقدم على عرف الشرع حينئذ
كالسقف والبساط والسراج : استعملها القرآن في السماء والأرض والشمس ،
واستعملها الناس في غير هذا ، فالمعتبر استعمال الناس لا استعمال الشرع . وعلى
ذلك تجرى تصرفاتهم في اليمين وغيره .

(١) وهذا رأى أبى حنيفة وعمل صاحبان والجمهور بالقرينة فلم يثبتوا النسب وخصموا
الحديث بالعادة القاطعة بمدم الملاقاة وهو المنهج .

الشرط الرابع

أن يكون العرف الذى يحمل عليه التصرف موجودا وقت إنشائه ، بأن يكون حدوث العرف سابقا على وقت التصرف ، ثم يستمر إلى زمانه فيقارنه ، سواء أكان التصرف قولاً أو فعلاً .

نخرج بهذا أمران : الأول : ما إذا كان العرف طارئاً على التصرف وحادثاً بعده وإن قارن العمل بمقتضاه . الثانى : ما إذا كان سابقاً على التصرف وتغير قبل إنشائه فإنه لا يحمل على كل منهما .

فلو أن شخصاً وقف سنة ألف للهجرة ضيعة على علماء الأزهر ، وكان المتبادر من كلمة العلماء من لهم خبرة كافية بعلوم الدين واللغة العربية وإن لم يحمل شهادة من الجامع الأزهر ، ثم حدث عرف فى هذا الزمان يطلق هذا اللفظ على حملة الشهادة العالمية لا غيرهم ورفعت دعوى من العلماء الذين لم يحصلوا على هذه الشهادة ، فالقاضى يفسر هذا اللفظ بالعرف الذى كان مستمرا وقت إنشاء الوقف ، وهو كل من حاز صفة العلم ، ولا يحمله على العرف الحادث .

قال ابن نجيم فى الاشباه فى المبحث الرابع : العرف الذى تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ، ولذا قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ . اهـ يلاحظ على ابن نجيم أنه خص الكلام بالعرف الذى تحمل عليه الألفاظ مع أن هذا الشرط يجرى فى العرف الذى تحمل عليه الألفاظ والأفعال على السواء ، كالبيع بالمعاطاة ، ودخول الحمام من غير تعيين أجر ، ولذا عممت الكلام فى الاشتراط .

ورعاية لهذا الشرط يجب تفسير حجج الأوقاف والوصايا والبيوع والهبات ووثائق الزواج وما يرد فيها من شروط واصطلاحات على عرف المتصرفين الذى كان موجودا فى زمانهم ، لا على عرف حادث .

الشرط الخامس

أن يكون العرف ملزماً . ذكر الكتّابون في أصول القوانين هذا الشرط من شروط اعتبار العرف . ومعنى كونه ملزماً أن يتحتم العمل بمقتضاه في نظر الناس . ولم أظفر في كتب الفقه بنص يصرح به ، ولكن قواعده المحكمة لا تأبى اشتراطه ، وفيه من النصوص ما يشير إليه ؛ لكن ليس ذلك في كل عرف ، بل يمكن ضبطه على وجه التقريب في العرف الذي يتضمن الحق على وجه الإلزام ؛ أما غيره فلا يشترط فيه ، كالعرف الذي يتضمن الإذن ، والعرف الذي يفيد وجوب السؤال عن حال الشيء عند شرائه كغلبة التعامل بالمحرم .

وأنا أنقل للقارىء فرعين من مذهبي المالكية والحنفية يشيران الى شرط الإلزام : قال في تبصرة ابن فرحون : مسألة : قال اللخمي : الشأن فيما يهديه الصديق أو الجار في العرس والولائم الثواب ، إلا أنهم يختلفون في القيام ، فإن ثبت أن مثله يطلب الثواب فله ذلك ولورثته . وذكر ابن نجيم في البحر فيما لو أنفق على معتدة الغير على طمع أن يتزوجها أقوالاً في المذهب ، ثم قال : والحاصل أن المعتمد ما ذكره العمادي في فصوله أنها إن تزوجته لا رجوع مطلقاً ، وإن أبت فله الرجوع إن كان دفع لها ، وإن أكلت معه فلا مطلقاً . وعلل ابن عابدين في رد المحتار عدم الرجوع فيما لو أكلت معه بأنه إباحة لا تمليك . فاللخمي يروى عن أهل إقليمه أنهم اعتادوا العوض عن الهدايا التي تقدم في الولائم والأفراح ، ولكنه لا يكتفي بهذا العرف في القضاء به ، بل لابد مع هذا من أن يكون المهدى ممن يطالب بالعوض . وهل هذا إلا لأن العرف الأول لم تتوفر فيه صفة الإلزام فلم يصلح للقضاء به بل لابد من أمر يجعله ملزماً وهو مطالبة أمثال المهدى بالعوض ؟ ونرى كذلك أن العمادي يفرق بين العرف في الدفع الى المعتدة والأكـل معه فيعتبر الأول ملزماً لدفع عوض ما أنفق ، والثاني غير ملزم ، وهذا كما قالوا : لأن دفعه للنفقة وهو طامع أن يتزوج تمليك على شرط الزواج ، حيث لم تتم رغبته رجوع في نفقته ؛ وأما الثاني فهو في العرف إباحة لا توجب أداء العوض فلا إلزام فيها .

والفقه في هذا الشرط أن العرف المعمول به في هذه الالتزامات لم يعتبر إلا لأنه كالتصريح بصيغة الإلزام، وهو إذا لم تتوفر فيه صفة التحتم لا يكون كالتصريح بها فلا تثبت به الحقوق .

وخرج بهذا الشرط العرف الذي ليس بملزم ، فإنه لا يعتبر في المعاملات ، ولا يصلح مستنداً لإثبات الحقوق ، كالتهادي في مناسبات معينة ، كالأعياد ، وما يبذله التجار عادة لعملائهم من التسهيلات والهدايا على سبيل الاستمالة والترغيب ، وما تعارفه الجيران فيما بينهم من الحقوق على سبيل التسامح والمجاملة ؛ فإنه لو ادعى أحد شيئاً من هذا أمام القضاء لا يحكم به .

الشرط السادس

ونحتم بحمد الله هذا المقال بذكر شرط سادس يختص بالعرف الذي ينزل منزلة النطق بالأمر المتعارف ؛ وهو أن لا يوجد قول أو عمل يفيد عكس مضمونه ، كما إذا كان العرف في السوق تقسيط الثمن ، واتفق العاقدان صراحة على الحلول ، أو كان العرف أن مصاريف التصدير على المشتري ، واتفقا على أن تكون على البائع .

قال علي حيدر في شرح المجلة : إن العرف والعادة يكون حجة إذا لم يكن مخالفاً لنص أو شرط لأحد العاقلين ، كما لو استأجر شخص آخر على أن يعمل من الظهر إلى العصر فقط بأجرة معينة ، فليس للمستأجر أن يلزم الأجير العمل من الصباح إلى المساء ، بداعي أن عرف البلدة كذلك ، بل يتبع المدة المعينة اهـ .

وقال ابن عبد السلام في القواعد^(١) : كل ما يثبت في العرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه ، بما يوافق مقصود العقد ، صح اهـ .

(١) ج ٢ ص ١٧٨

وكذا في القرينة العرفية ؛ بأن أقامت المرأة عند التنازع في الجهاز بينة على ما هو من خصائص الرجال ، أو أقام الرجل بينة على ما هو من خصائص النساء ، فإنه يُقضى بها ، وتقدم على العرف ؛ ومثل هذا في فقه الشافعية . قال العز ابن عبد السلام في القواعد ، بعد سوق أحداث عُمِلَ فيها بالقرائن العرفية :
واعلم أن البيّنات أقوى من الظن المستفاد من هذه الجهات ، ومدرّك هذه الشرط أن دلالة العرف أضعف من دلالة اللفظ ، فيترجح عند المعارضة .

المقال الرابع

مدى احترام الشريعة للعرف

إلى هنا استبانت حقيقة العرف ، وعرفنا أن الفقه اعتبره بأنواعه الأربعة ، كما عرفنا شرط ذلك ؛ وأريد الآن أن أبحث عن مقدار مراعاة الفقه له ، في طورى الوحي ، والاجتهاد ، وعن منزلته منه ، ليظهر إلى أى حد وصل احترام الشريعة له ، ولتفهم قيمته في نظرها كمال الفهم . ويقع الكلام بعون الله في فصلين :

الفصل الأول

مراعاة الفقه للعرف في طورى الوحي والاجتهاد

العادات في كل أمة إنما ينشأ قسم كبير منها لتنظيم الروابط الاجتماعية التي تكون بين الفرد والفرد ، أو بين الفرد والجماعة ، أو بين الجماعة والجماعة . وهذا بعينه هو مقصد الشريعة الإسلامية ، كما هو مقصد كل القوانين قديماً وحديثاً . والناس ألزم ما يكونون إلى الجرى على ما ألفوا ، والسير كما تعارفوا ، إذ في نزعم عن عاداتهم حرج عظيم .

لذلك كان للشارع اهتمام عظيم بمراعاة العرف الصالح ، فيما يشرع من الأحكام حتى يسهل عليهم قبولها ، ولا يضيقوا ذرعاً بتطبيقها ، وكان للعرف الصحيح أثر بالغ في شرع القانون الإسلامى .

ذلك بأن الإسلام إنما جاء لإصلاح ما فسد من أمر الناس ، وتجديد مآثر من الشرائع السابقة ، فلم يكن من طبعه نسخ عادات صالحة ، ولا هدم

شرائع عادلة ، ولا استنكار مدنيات فاضلة ، بل ما كان منها كفيلا بالمصالح أقره ، واعتبره من شريعته ، ودبر به أمر الناس ، لكن لا على أنه عادة ، بل على أنه دين فيه مصالح العباد ، في المعاش والمعاد ؛ لأن الشارع لما أحترم العرف بتقريره ، فقد شرعه للناس ، وبهذا أخذ صفة الدين المقدس .

فقد كان للأمة العربية عرف راشد في المعاملات المالية ، وآخر في الأحوال الشخصية ، وثالث في العقوبات ، ومثله في الشعائر ، إلى غير ذلك .

بعض هذه العادات أحكمته تجارب العرب الذين كانت فيهم حكمة وكان فيهم قضاء ، واستقر في نفوسهم بعضها من الشرائع السابقة ، كالإبراهيمية والإسماعيلية واليهودية والنصرانية . فقد كان مقر الأولين جزيرة العرب ، وتركزت اليهودية بيثرب التي صارت فيما بعد دار الهجرة ، وحاضرة الإسلام ، واشتهرت النصرانية بالحيرة وغان ونجران ووادي القرى ؛ وبعض العادات أخذوه من الأمم المجاورة ؛ فقد كانت فارس تتاخم الجزيرة من الشرق ، والروم تتاخمها من الغرب ، وكانت للعرب معهما تجارة ، وكذا مع الشام ، وهي رحلة الصيف التي أشار إليها القرآن : « لإيلاف قريش ؛ لإيلافهم رحلة الشتاء والصيف » ؛ وقد كانت الشام إذ ذاك ولاية رومانية ، ومعلوم أن الفرس والروم دولتان بلغتا إذ ذاك مبلغاً في الحضارة والتشريع .

أما المعاملات فقد كان للعرب بيع ورهون وشركات ومضاربات وإيجارات ، أقرها الإسلام ، وإن كان قد نهى منها عما فيه أكل أموال الناس بالباطل ، وما يفضى إلى المنازعة كربا النسبة والفضل ، وبيع الغرر ؛ والمخاطرة كبيع الحمل والنتاج واللبن في الضرع والبيع بالملامسة والمنازعة وإلقاء الحجر .

أخرج أبو داود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للسائب بن أبي السائب : « كنت شريكاً ففهم الشريك ! كنت لا تدارى ولا تمارى » . قال ابن هشام في السيرة وهو يتحدث عن السيدة خديجة زوج النبي صلى الله عليه وسلم : قال ابن إسحاق : وكانت خديجة بنت خويلد امرأة تاجرة ذات شرف ومال تستأجر

الرجال في مالها وتضاربهم إياه بشيء تجعله لهم اه . إلى غير ذلك من النصوص التي تدل على معاملات كثيرة أقرها الإسلام .

وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الإنسان ؛ ولما كان ذلك شاملا للسلام الذي هو معاملة جارية بالمدينة وإن هو جعل النهي شاملا له ، أخرج الناس حرجا عظيما ؛ أقول لما كان كذلك رخص فيه وأقرهم عليه بعد تعديل نظامه .

أخرج البخاري عن ابن عباس قال : قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين ، فقال : « من أسلف فإسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » . وقد نهى صلى الله عليه وسلم كذلك عن بيع المزابنة وهو بيع البلح على رموس النخيل بمقداره من التمر المجذوذ ، لكن لا على سبيل التحديد بل على سبيل التخمين ، إذ لا يمكن إلا كذلك . وسبب النهي ما فيه من احتمال ربا الفضل ؛ وشبهة الربا حرام كعين الربا . ولما كانت الحاجة قد تدعو إلى شراء البلح على رموس النخل بالتمر لأكله فأكهة ، وكان ذلك عرفا شائعا بينهم ، وكان في نزاعهم منه حرج ، استثناء صلى الله عليه وسلم من بيع المزابنة ، ورخص فيه فيما دون خمسة أوسق مع وجود شبهة الربا كما هو مذهب الشافعي والجمهور وهو المعروف ببيع العرايا . أخرج البخاري بسنده قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المزابنة : بيع التمر بالتمر إلا أصحاب العرايا فإنه قد أذن لهم » .

والحق أن هذين المثالين من أعدل الشواهد على سماحة الشريعة ومراعاتها للعرف وسعيها جهد المستطاع في رفع الحرج عن الناس « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » . « يريد الله أن يخفف عنكم » . وأخيرا يمكننا أن نقول : « إن مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت بلد زرع وبساتين ، وقد عرفت نظاما في الزراعة والتجارة رضى الإسلام عن كثير منه .

وأما في نظام البيوت فقد كان لهم زواج كنظام الإسلام ، تخطب فيه المرأة إلى وليها وتعطى صداقها .

أخرج البخاري وأبو داود عن عائشة قالت : كان النكاح في الجاهلية على أربعة أنحاء ، منها نكاح الناس اليوم : يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته فيصدقها ثم ينكحها ، الحديث . نعم كانت عندهم أنواع من السفاح يتعاطاها شرار الشبان الذين لا يخلو منهم عصر ولا قطر ، ولم يكن ذلك مستحسنًا في الأمة العربية ولا مرضيًا عند جمهورها ، ولم تكن المرأة مجبرة على الزواج بل كان أمرها بيدها . يحدّثنا أبو الفرج في كتاب الأغاني : أن الحارث بن عوف المرّى وفد على أوس ابن حارثة الطائي يخطب إليه إحدى بناته ، وكان له ثلاث بنات ، فعرض الأمر على السكري والوسطى فأبتا ، ثم خاطب الصغرى في ذلك فقال لها : هذا الحارث بن عوف سيد من سادات العرب جاء طالبا خاطبا : فقالت : أنت وذلك ، فأخبرها بإباء أختيها : فقالت : « لكني والله للجميلة وجهها ، الصّناع يدا ، الرفيقة خلقاً ، الحبسية أبا ، فإن طلقني فلا أخلف الله عليه بخيرا » فزوجها الحارث . وقد جاء بهذا الإسلام : أخرج في منتهى الأخبار عن الجماعة عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تنكح الأيتام حتى تُستأمر ، ولا البكر حتى تُستأذن ، قالوا : يا رسول الله وكيف إذن ؟ قال : « أن تسكت » . وهذا هو الرأي الذي تويده الأدلة ، ويناسب مبدأ احترام الحقوق الذي جاءت به الشريعة .

وكانت الكفافة بين الزوجين عندهم أمرا لازما يبتغيه ما طبعوا عليه من التفاخر بالأحساب والاعتزاز بالأنساب .

روى المبرّد في الكامل : أن أبا طالب خطب في زواج النبي صلى الله عليه وسلم بالسيدة خديجة ، فقال : الحمد لله الذي جعلنا من ذرية إبراهيم وزرع إسماعيل ، وجعل لنا بلدا حراما وبيتا محجوجا ، وجعلنا الحكام على الناس . ثم إن محمد بن عبد الله ابن أخي من لا يوازن به فتي من قريش إلا رجح عليه برأ وفضلا وكرما وعقلا ومجداً ونبلا ، وإن كان في المال قُلٌّ فإن المال ظل زائل وعارية مسترجعة .

وكانوا يؤثرون الحرائر على السبايا حرصا على شرف أولادهم وإبعادا للعار عنهم ؛ بل كان كبارؤهم يترفعون عن ذلك حتى اعتدّوا من مفاخر الرجل أن تكون أمه حرة نسيبة ، لا سبية جليبة . وكانوا يقولون : العرق دساس . وقد رغب القرآن

في الاقتران من الحرائر إلا عند الحاجة . ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمنكم من فتياتكم المؤمنات . . وكان جمهورهم يحرمون الاقتران من الأمهات والبنات والأخوات . والقرآن يقول « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم . . وذكر الخضرى في تاريخ الأمم الإسلامية : أنهم كانوا يطلقون ، وكان الطلاق بيد الرجل ، إلا أنه كان هناك نساء يمتزن بشرف قومهن فكانوا يشترطون أن تكون الفرقة بأيديهن . وكان لهن ظهار ورجعة . وكان للزوجات إحداد على من توفى من الأزواج . وكانوا يثبتون الأنساب بطرق وإن أنكر الشرع بعضها .

وقد أوجب الشرع الإنفاق على الزوجات والأولاد ، وأحال في معرفة جنس النفقة وقدرها على العرف : قال تعالى « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف . . وقال صلى الله عليه وسلم في أمر النساء كما في حجة الوداع : « ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف . .

نعم : كانت لهن عادات في هذا الباب لا تخلو عن هبات طهرهم الشارع من رجسها ونبه على فسادها . قال السيوطى في أسباب النزول : أخرج ابن أبى حاتم عن أنى صالح قال : كان الرجل إذا زوج ابنته أخذ صداقها دونها ، فنهاهم الله عن ذلك فأنزل « وآتوا النساء صدقاتهن نحلة » . وأخرج الترمذى والحاكم وغيرهما عن عائشة قالت : كان الرجل في الجاهلية يطلق امرأته ما شاء أن يطلقها وهى امرأته إذا ارتجعها وهى فى العدة وإن طلقها مائة مرة وأكثر ، حتى قال رجل لامرأته : والله لا أطلقك فتبني منى ولا آويك أبداً ! قالت : وكيف ذلك ؟ قال : أطلقك فكلماهم عدتك أن تنقضى راجعتك . فذهبت المرأة فأخبرت النبي صلى الله عليه وسلم فسكت حتى نزل القرآن « الطلاق مرتان » . وأخرج فى متقى الأخبار عن البخارى ومسلم بسندهما إلى حميد بن نافع قال : قالت زينب : وسمعت أمى أم سلمة تقول : جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إن ابنتى توفى عنها زوجها وقد اشتكت عينا فنيكحها ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا . مرتين أو ثلاثا ، كل ذلك يقول : لا . ثم قال : إنما هى أربعة أشهر وعشر : وقد كانت إحداكن فى الجاهلية ترمى بالبعرة على رأس الحول . قال حميد : فقلت لزيب : وما ترمى بالبعرة

على رأس الحول ؟ فقالت زينب : كانت المرأة إذا توفي عنها زوجها دخلت حفشا (أى بيتاً صغيراً) ولبست شر ثيابها ولم تمس طيباً ولا شيئاً حتى تمر بها سنة ثم تؤتى بدابة حمار أو شاة أو طير فتقتض به (أى تمسح به موضع الحرث) فقلها تفتض بشيء إلا مات ثم تخرج فتعطى بعرة فترمي بها ثم تراجع بعد ما شابت من طيب أو غيره اهـ . وكان لهم نظام فى التبنى : يتبنى الرجل ولد غيره فتجرى عليه أحكام البنوة . وقد تبنى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل البعثة زيد بن حارثة ، وتبنى الخطاب عامر بن ربيعة ، وأبو حذيفة مولاه سالماً . وكذلك كان نظامهم فى التوريث أنهم لا يورثون إلا من يحارب ويذب عن الحوزة ويحرمون النساء والأطفال ؛ فجاء القرآن يهدم الأول وتعديل الثانى : قال تعالى : « وما جعل أدياءكم أبناءكم » . وقال : « للرجال نصيب ، الآية . » (١)

فالمطلع يرى ما فى هذه العادات من إضاعة لحقوق الضمفاء والتضييق عليهم وإثبات الأنساب لخير مستحقها ، والتشبيث بأشكال وتقاليد غير معقولة ، ولذلك فهى غير صالحة للبقاء ، فكان لزاماً على الإسلام الذى طبيعته إصلاح ما فسد من أمر الناس أن يبطل هذه الخرافات ، ويحل محلها نظاماً عادلاً ، فيه هدى وشفاء . وأما العقوبات فقد كان القصاص عندهم عقوبة القتل العمد . ومن المأثور عنهم : القتل أنفى للقتل ، والدية عقوبة الخطأ . وقد جاء بذلك القرآن . وكانت الدية عندهم على العاقلة ، والعاقلة عصابة القاتل وقبيلته . وقد روى البخارى : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بدية المرأة المقتولة ودية جانيها على عصابة القاتلة . ونظام القسامة الموجودة فى الشريعة هو النظام الذى كان عندهم . روى مسلم عن أبى سلمة ابن عبد الرحمن وسليمان بن يسار عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من الأنصار أن النبي صلى الله عليه وسلم أقر القسامة على ما كانت عليه فى الجاهلية . وذكر البخارى صفتها فى الجاهلية عن ابن عباس فى حديث طويل أغفلناه خشية التطويل .

وأما الشعائر ، فإن العرب تلقى عن الأديان السابقة شيئاً من الشعائر ، خلطوا بعضها بالوثنية وضلالة الشرك ، وسلم بعضها ، فلما جاء الإسلام أقر من ذلك

(١) انظر تفسير الألوسى ٢١٠ ص ١٣٠ ، ٤٠ ص ٢١٠ .

مارآه صالحا ؛ فقد كان العرب يحجون البيت الكريم ويعتصرون ، فأقر الإسلام هذين النسكين بعد أن طهرهما من أدران الشرك ، كتطبخ الكعبة بدماء القرابين ، وقولهم في التلبية : لبيك لا شريك لك إلا شريكا تملكه وما ملك . أخرج البخارى عن عاصم بن سليمان قال : سألت إنسانا عن الصفا والمروة ، قال : كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية ، فلما جاء الإسلام أمسكنا عنهما ، فأنزل الله : . إن الصفا والمروة من شعائر الله . .

وذكر البخارى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة فقال : . إن هذا البلد حرام لا يعصده شوكه ، ولا يخلت خلاه ، ولا ينفر صيده ، ولا تلتقط لقطته إلا لمعرف . . قال العباس : إلا الإذخر فإننا نجعله للقبور والبيوت ، فقال الرسول . . إلا الإذخر . . وهذا الأثر آية بيّنة على سماحة الشريعة ومراعاتها لعرف الناس وحاجاتهم ؛ فان المشرع صلوات الله عليه عزم في تحريم قطع الأشجار ، فلما علم حاجاتهم الى الإذخر لأنهم اعتادوا أن يستقفوا به البيوت ويسدوا به الخلل الذى يكون بين لبنات القبور ، خصصه وأخرجه من حكم العام . وقد تقدم مثل هذا التيسير في بيع العرايا والسلم . وفي حجة الله البالغة : أن الغسل من الجنابة والختان مازالا متعارفين عندهم ، وقد قال تعالى : . وإن كنتم جنبا فاطهروا . . وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه الجماعة عن أبي هريرة : خمس من الفطرة ، وعد منها الختان ^(١)

أخرج البخارى ومسلم وأبو داود عن ابن عباس قال : قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء ، فقال : ما هذا ؟ قالوا : هذا يوم صالح نجي الله تعالى فيه موسى عليه السلام وبني إسرائيل من عدوهم فصامه ، فقال صلى الله عليه وسلم : . أنا أحق بموسى منكم ، فصامه وأمر بصيامه . وكان الاعتكاف من القربات المعروفة عندهم ، وقد جاء به الاسلام : أخرج البخارى ومسلم عن ابن عمر . أن عمر سأل النبي صلى الله عليه وسلم قال : كنت نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام ، قال : . فأوف بذكرك . . وأحال سبحانه تقدير كفاية الطعام في الدين على الوسط من طعام الأهل

(١) ج ١ ص ١٢٧ حجة الله البالغة ، ونيل الاوطار ج ١ ص ١٣٣ .

المتعارف ، قال تعالى : « فإطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم » .

هذه الإمامة يسيرة تعطينا صورة واضحة عن موقف الاسلام نحو العادات التي سبقتها . وخلاصته أنه أقر الصالح منها ، وهذب ما يشوب صلاحه نقص ، وأبطل ما كنه شر وفساد .

في طور الاجتهاد :

بعد العصر النبوي ، اتسعت بلاد الإسلام : ففي عهد الخليفة عمر رضى الله عنه تم فتح فارس والشام ومصر : وفي عهد معاوية وصل الفتح الى سمرقند : وفتحت الأندلس في عهد الوليد بن عبد الملك : وعلى الجبهة فإن الرقعة الإسلامية بلغت أوجها في الاتساع صدر الدولة العباسية ، حتى أصبحت الراية الإسلامية ترفرف على جزيرة العرب والعراق ، وبلاد ما وراء النهر وخراسان وفارس ، وبلاد السند ، والشام ومصر ، والمغرب والأندلس : وهذه كلها تتردد فيها عادات وتقاليد قانونية وأخلاقية لم يسمع بها الإسلام بعد ، وأحوال لم يتحدث عن أحكامها بصراحة : ففي بلاد الفرس كانت توجد عادات فارسية ونبطية تقوم على ما كان لهم من مدنية وقوانين ، وكان الفرس أهل زراعة وصناعة ، وكان عندهم مال وفير ، والمال يستدعى ضروبا من التجارة ، وأنواعا من اللهو ، فكانت عاداتهم تتناول كل هذا : وكانت مصر والشام تحت حكم الرومان إبان الفتح ، والرومان هم أهل القوانين التي بلغت شأوا من الرقي ، فكان في الشام عادات رومانية في المعاملات وطرق التقاضى ، وفي مصر مزيج من العادات الرومانية والإغريقية والمصرية : وكانت في جزيرة العرب عادات عربية ، وفي المغرب والأندلس عادات بربرية وقرطبية : ولم يكن الفتح الاسلامي استعمارا واستغلالا ، بل كان الغرض منه نشر النور وإذاعة العدل : « كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور بإذن ربهم الى صراط العزيز الحميد » .

ولذلك نزل المجتهدون من المسلمين بهذه البلاد قضاة ومفتين فواجهوا هذه

العادات على تباينها وجهلهم بها ، فكان طبيعياً أن يُعملوا بمكاتبهم الفقهية لإعطاء هذه العادات أحكامها من الشريعة ، فظهر لذلك أثره في ثلاث نواح :

الناحية الأولى : أن هذه العادات عرضت على المجتهدين في مختلف البلاد ، فطبقوا عليها مبادئ الفقه العامة ، فما كان منها صالحاً أقرّوه ، كدوين الدواوين ، فإنها عادة فارسية ، وكثير من الفروع الواردة في بابي الإجارة والبيع : وما كان فيه نوع من العوج هذبوه ، كوضع الخراج على الأراضى ، فإن ذلك كان معروفاً ^(١) عند الفرس ، لكن مع الإرهاق والزيادة على الطاقة . وقد قبله عمر والصحابه بعد تعديل نظامه بما فيه النصّفة والرّفق ؛ قال عمر لعثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان ، بعد أن فرغا من تقدير الخراج على أرض فارس : أخاف أن تكونا حَمَلْتُمَا الأرض ما لا تطيق . قالَا : حَمَلْنَاهَا أمراً هي له مطيقة ^(٢) . وما كان كاهِشاً وفساداً استنكروه ورفضوه ، كاتخاذ النيروز والمهرجان عيداً عند الفرس . وامتناع الهنود البراهمة من ذبح الحيوان شفقة به ، لما في الأولى من التشبه بالمجوس ، وفي الثانية من تحريم الطيبات من الرزق ؛ شأن المجتهدين في هذا الصنيع شأن الوحي الذي نظر إلى عرف العرب ، فكان موقفه منها ما أسلفنا .

الناحية الثانية : أن المجتهدين في استنباطهم للأحكام من القواعد العامة تأثروا إلى حد ما بالوسط الذي كان يعيش فيه هؤلاء الناس ، والعادات التي كانت تكتفهم ؛ ذلك أن المجتهدين يعتقدون أن الأحكام التي أنزلها الله صالحة لكل زمان ومكان ، وأن من أغراضها رفع الحرج عن الناس ، فلم تتأثر الأحكام المبنية على العادات في استنباطها ببيئة الناس ، ولو لم تكن مناسبة لظروفهم ، مس الناس الضيق ، وصارت الشريعة مجافية للغرض الذي بنيت عليه .

(١) تاريخ ابن الأثير ج

(٢) فتح القدير ج ٤ ص ٢٠٣

فالمجتهدون الذين عاشوا في الأقاليم الفارسية مثلاً ، تأثروا بعبادات الفرس التي كونتها حضارتهم وقوانينهم ؛ والذين كانوا بمصر والشام ، تأثروا بعباداتهما التي كونتها مدنية الرومان وقوانينهم ؛ والذين عاشوا في جزيرة العرب ، تأثروا بحالة البداوة البعيدة عن زخرف المدنية ومشاكلها ، وهكذا .

وليس معنى هذا أن العرف والظروف تتحكم في النصوص الصريحة ، فتحمل المجتهدين على القول بحكم غير الذي تعطيه ، بل معناه أن من النصوص ما هو قواعد عامة ، يمكن تطبيقها حسب ظروف الناس وأحوالهم ؛ ومنها ما هو مغلل بمصالح خاصة ، يمكن أن تدور الأحكام التي تشتمل عليها مع هذه المصالح .

ونضرب لهذا الأمثال بما قدمناه في الفصل الثاني ، من المقال الثاني ، كالتعزير وأسبابه ، ومقدار الكفاية من النفقة ، وما يخل بالمرءة . وصح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قضى بدية المرأة المقتولة ، ودية جنيهاً على عصبة القاتلة ، فكانت الدية على عصبة القاتل ؛ واستمر ذلك في عهده صلى الله عليه وسلم ، وأبي بكر ؛ فلما كان عهد عمر ، ودونت الدواوين ، جعلها على أهل الديوان ، إن كان القاتل منهم ، كما في البدائع ^(١) عن النخعي ، وذلك لأن العقل بالنصرة ، وقد كانت العادة أن النصر بالعتصية ، وصارت في عهد عمر بالديوان ، فناسب ذلك أن يضع الدية على أهل الديوان .

أخرج أصحاب الكتب الستة عن زيد بن خالد حديث اللقطة ، وفيه أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التقاط الإبل ، قال قلت : فضالة الإبل ؟ قال : مَالِكٌ وَلَهَا مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا تَرُدُّ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ فَذَرُهَا حَتَّى يَجِدَهَا رَبُّهَا . . وأخرج مالك في الموطأ عن ابن شهاب قال : كانت ضوال الإبل في زمان عمر رضي الله عنه إبلا مؤبلة تتناج لا يمسكها أحد حتى إذا كان عثمان أمر بمعرفتها ثم تباع فإذا جاء صاحبها أعطى الثمن . . فهذا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم يفيد المنع من التقاط الإبل ، وهذا عثمان رضي الله عنه يجتهد

فيفتي بالتقاطها وتعريفها ؛ وهذا لأن المصلحة في التقاطها صيانة للأموال من الضياع ، وقد كانوا في الزمن الأول يطلقون الإبل في البرية ترعى الأشجار وترد الماء حتى إذا احتاجوا إليها أخذوها ، فكان الأمن منتشرا ، وكانت النفوس عامرة بالصلاح ، فلم تكن ثم حاجة إلى الالتقاط ، حتى إذا كان عهد عثمان وتبدلت الحال وخيف على الإبل أن تمتد إليها يد السوء ، وجدت مصلحة الالتقاط ، فأفتى به عثمان رضي الله عنه .

قال السرخسي : في المبسوط جوابا عن حديث زيد : وذلك كان لغلبة أهل الصلاح ، والأمانة لا تصل إليها يد خائنة ، فإذا تركها وجدتها ؛ وأما في زماننا فلا يؤمن وصول يد خائنة إليها ، ففي أخذها إحيائها وحفظها على صاحبها فهو أولى اهـ .

وهذا التأثير الذي أسلفناه قد يبدو واضحا في فقه المذاهب سواء كان من جهة الأحكام المستنبطة نفسها ، أو من جهة تفريع الفروع كما في الفقه الحنفي الذي نشأ بالعراق ذات المدنية المعقدة ، والفقه المالكي الذي نشأ بالحجاز ذات البداوة السهلة . قال ابن خلدون^(١) وهو يعمل انتشار مذهب مالك في المغرب والاندلس : ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق ، فكانوا إلى الحجاز أميل لمناسبة البداوة . ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضا عندهم ولم يأخذوا تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب اهـ .

وهذا يشير إلى أن بداوة الحجاز أثرت في مذهب مالك ، ولذلك كان ملائما لبلاد الاندلس والمغرب . قالوا^(٢) وكتب الشافعي مذهبا في العراق ضمنه كتابه الحجة ، فلما قدم إلى مصر عام تسع وتسعين ومائة اطلع فيها على عوائد غير العوائد التي كان يعرفها في الحجاز والعراق ، ورأى أحوالا غير الأحوال ، فكان هذا مما دعاه إلى الإعراض عن مذهبه القديم وكتابة مذهبه الجديد الذي احتواه كتاب الأم . ونحن لا نشك في أن الشافعي رضي الله عنه يقول بأنواع العرف الأربعة كما تقدم الاستشهاد لها بمثل من فقهه ، ولكن جعل العرف من

(١) المقدمة ص ٣٩٢ (٢) انظر ضحى الاسلام ج ٢ فصل التشريع

أسباب العدول عن مذهبه القديم محل نظر . فقد تبعت كثيرا من الفروع التي اختلف فيها المذهبان القديم والجديد ، فوجدت مداركها كلها حديثة أو اجتهادية ولا أثر للعرف فيها ، كاختلاف القديم والجديد في الموالاة في الوضوء ، وآخر وقت المغرب ، وفي طلب الشفعة على الفور أو التراخي ، وفي أن وجوب نفقة الزوجة بالتمكين أو بالعقد ، وفيما لو عرضت آفة على الثمر الذي يبيع بعد بدو صلاحه وسلم ، هل يكون من ضمان البائع أو من ضمان المشتري . وسألت كذلك من أثق به من حضرات علماء الشافعية فأذكروا هذا الكلام . وأيا ما كان فهذه مسألة تاريخية فصل القول فيها يتوقف على استقرار الأحكام التي اختلف فيها المذهبان .

الناحية الثالثة : إن الأمة الإسلامية على اختلاف بقاعها ومنازعها قد تمس حاجتها إلى عادة من العادات فتتفق جميعها على تعاملها من غير نكير أحد من المجتهدين ، فيكون ذلك إجماعا فعليا على جواز هذا الأمر ، وإن خالف الدليل باعتبار أصله ، كاستصناع ما فيه تعامل ، والشرط المتعارف في البيع ، وكثير .

وهذه اللوحة القصيرة ترى كيف راعى الفقه العرف في طوري الوحي والاجتهاد . والخلاصة أن المجتهدين ترسموا خطى الوحي في اتباع المصلحة ورفع الحرج . وستأتي في البحوث التالية مراعاة الفقه للعرف في عهد التقليد ، في تطبيق الأحكام وتخريجها والعدول عن ظاهر الرواية من المذاهب ، وترجيح بعض الآراء الفقهية على بعض .

الفصل الثانى

منزلة العرف من الفقه

الفقه : هو العلم بمجموعة الاحكام التى تنظم علاقة الإنسان بالخلق والخالق .
مصدرها الذى تستمد منه : كتاب الله وسنة رسوله . والذين يستمدونها هم المجتهدون
أولو العلم والفهم . والذين يطبقونها بين الخلق للتمييز بين المضار والمنافع وإقامة
قسطاس العدل هم القضاة والمفتون . وقد أسلفت استعمالات العرف الأربعة
فى الفقه . والآن أريد أن أبين منزلته منه لتكون على علم بالمهمة التى يقوم بها نحوه
على وجه الإجمال .

للعرف منزلة لا يستهان بها فى كل من الاستنباط والتطبيق .

بيانه بالنظر إلى الاستنباط : أن النص قد يتوقف فى أخذ الحكم منه على العرف
والعادة ؛ فقد عرّفنا أن للبيئة والعادات القائمة أثرا كبيرا فى تكوين رأى المجتهدين ،
وبأتى فى المقال الخامس ينص الفقهاء على أن من شروط الاجتهاد أن يكون
المجتهد عالما بعرف الناس ، وسبق أن العرف قد يفيد مشروعية الحكم ، وقد يعدل
من أجله عن الأدلة وإن كان هذا بحسب الظاهر فقط . وقال الأصوليون
والفقهاء : ترك الحقيقة بدلالة العادة ، وقالوا : العبرة للغالب الشائع لا للقليل النادر .
وهذا وأمثاله يحدد مهمة العرف بالنظر إلى الاستنباط ، وهي أنه أمانة على
الأدلة أو قرينة مساعدة على استنباط الحكم منها ، وأما بالنظر إلى التطبيق فإن
العرف مصدر خصص لإظهار أحكام الله عند القاضى والمفتى ، وقد قال الفقهاء :
العادة محكمة أى تجعل حكما عند النزاع ، وسبق فى المقال الثانى أن الشارع قد
ينص على أحكام كلية يتوقف تطبيق الحكم الجزئى من هذه النصوص على العرف
وسقت على ذلك الأمثلة ، كما تقدم اعتبار الشارع للعرف القولى والعرف الذى
يقوم مقام النطق بالأمر المتعارف ، وبينت أن هذا يشمل الالتزامات بأنواعها ،
ونوع الشيء الملزم وقدره ، والقرائن العرفية التى تسوغ للمفتى أن يفتى ، وللشاهد
أن يشهد ، وتمنع القاضى عن سماع الدعوى ، وترجع له من يكون القول قوله عند
التداعى ، وأشيعت القارىء الكريم من الأمثلة هناك . لا شك بعد هذا أن هذين
النوعين عماد تصرفات المكلفين القولية والفعلية .

وبعد هذا يمكن تحديد مهمة العرف نحو التطبيق ، وهي أنه مصدر لإظهار الأحكام عند المفتي والقاضي ، سواء نص الفقه على الأمر المتعارف نفسه أو أحال على العرف . فالأول كقول الفقهاء المتقدمين : لا يدخل العلو بشراء بيت وإن قال : بكل حق هو له ما لم ينص عليه ، وبشراء منزل لا يدخل إلى أن يقول : بكل حق هو له أو بمرافقه ، وبشراء الدار يدخل العلو وإن لم يذكر شيئا من ذلك . اهـ قال الكافي : وهذا التفصيل عرف أهل الكوفة .

والثاني كقول الفقهاء : المعروف بين التجار كالمشروط بينهم . الإيمان مبنية على العرف . يجوز وقف المنقول فيما فيه تعامل . العادة محكمة .

بقي أنه هل يمكن أن يكون العرف مصدرا تشريعيا للفقه كالكتاب والسنة ؟ للجواب على ذلك : نقول إن أريد أنه مصدر حقيقي تستمد منه الأحكام فليس بمصدر أصلا ، وإن أريد أنه مصدر ظاهرا نظرا إلى ظاهر الاستدلالات التي أوردها الفقهاء وفي الحقيقة يرجع إلى أصل من أصول الفقه ، فنعم ، وهو البحث الذي كتبه في الفصل الأول من المقال الثاني .

بقي أن يقال : كيف يتم القول بأن العرف ليس مصدرا تشريعيا وقد تقدم لك في الفصل الأول من هذا المقال أن العرب كانت لهم عادات في المعاملات ونظام البيوت وغيرها أقرها الاسلام ، وأن الفرس والروم كانت لهم عادات كذلك ؟ والجواب عن هذا : أن بعض هذه العادات كما قدمنا موروثة عن الشرائع السابقة ؛ فقصارى أمره أن الشرع الإسلامي أقر شيئا من شرع من قبله ؛ ولا بدع في هذا : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصىنا به إبراهيم وموسى وعيسى ، ومن قواعد الأصول أن شرع من قبلنا شرع لنا إذا قصه الله ورسوله من غير إنكار ولم يرد ناسخ ، فليس في هذا استمداد للشرعية من العرف . وبعض العادات وإن وفق إليه الناس بمحض عتولهم لكن لا مطعن في هذا أيضا ، على ما ادعينا ، وذلك لأن قسما كبيرا من العادات في كل أمة يقوم على تنظيم الروابط الاجتماعية وتدير مصالح الناس ، وهذا رائد للشرعية ؛ لذلك قد تشرع بعض الأحكام موافقة لبعض العادات ؛ فكل ما هناك أنه وجد توافق بين ما أنتجه الفكر وما جاء به الشرع ، ولا بدع في هذا أيضا متى اتحدت الغاية ؛ فقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول في الحادثة تنزل بالمسلمين قولاً فيظهر موافقته للقرآن بعد نزوله . فتم بهذا أن العرف ليس من مصادر الشريعة على أي وجه قلناه .

المقال الخامس

تبدل الأحكام بالعرف والعادة

ذكرت في فاتحة الرسالة أن المتصد الأعظم للشريعة هو حفظ مصالح الخلق على اختلافها، وقلت إن مما به حفظها مراعاة العرف والعادة.

وأقول هنا : إن هذه المراعاة التي بها حفظ المصالح قد تستدعي لا محالة تغير الأحكام .

شرح ذلك : أن المصلحة هي الحكمة التي ترتب على شرع الحكم مع حال خاصة، سواء أ كانت جلب منفعة أو تكيلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها .

وقد تحدث أعراف، وتنشأ للناس حاجات، وتجد أحوال غير الحال الأولى كالذي يسمونه بعموم البلوى وفساد الزمان تجعل بقاء الحكم معها في الواقعة المعينة مثار شرور ومفاسد تربي على المصلحة الأولى فتتلاشى تلك المصلحة، وتنخرم المناسبة بين الحكم والحال التي كانت مفضية الى تشريعه، فلم يعد يلائمها هذا الحكم، ولا تترتب المصلحة المقصودة منه مع بقاءه؛ فتقتضي أصول الشريعة تبديله بحكم آخر لتدرك تلك المفاسد وتتحقق المصلحة المقصودة .

ولذلك قال مالك رضي الله عنه : « تحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا » . قال الزرقاني في شرح الموطأ ^(١) : « مراده أن يحدثوا أموراً تقتضي أصول الشريعة فيها غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر . وقال عمر بن عبد العزيز : « تحدث للناس أفضية على قدر ما أحدثوا من الفجور » . قال القرافي ^(٢) في الفروق : « ولم يرد رضي الله عنه نسخ حكم بل المجتهد فيه ينتقل له الاجتهاد لاختلاف الأسباب . اهـ »

(٢) ج ٢ ص ٥٠

(١) ج ٤ ص ٢٠٤

ويجب أن يعلم أنه ليس كل العادات متغيرة حتى تتغير الأحكام المبنية عليها دائماً ، بل كما تقدم في تقسيم العادة ، منها ما هو ثابت في كل زمان ومكان كعادة الظلم في الإنسان والاعتداء على النفس والأعراض والأموال : ولذا نرى أن حكم القصاص وحد الزنا والقذف والسرقة لا يتغير حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، وكالرمي بالكفر فإنه شين في عرف الناس جميعاً ولذا لا يسقط حكم التعزير عليه في كل حال .

ثم هذا التغير في الأحكام تبعاً للعادات ، منه ما هو منصب المجتهدين الراسخين في فهم أسرار الدين ، يترسمون من أجله أصول الفقه الصحيحة ، كالاستحسان والمصلحة المرسلّة وسد الذرائع ، كقول مالك بتضمين حمال الطعام للعرف الراجع إلى المصلحة وهي دفع الضرر الناجم عن إهمال هذه الفئة ، مع أن الأجير أمين في الأصل ؛ ومنه ما يكفي فيه أن يكون للشخص إلمام بالأحكام ودراية بقواعد المذهب الذي يراه بعد أن يكون خبيراً بكيفية تنزيل الأحكام على الوقائع : كالصریح والكناية في صيغ التصرفات . وهذا الأصل ثابت بالإجماع والسنة وآثار اجتهادية للصحابة . أما الإجماع : فقد نقله القرافي في الفروق (١) على أن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها إذا دارت .

وأما السنة : فما أخرج الشيخان بسندهما إلى عائشة رضي الله عنها من حديث طويل ، قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ولولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم » ، وما أخرج الترمذي عن زيد ابن خالد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ولولا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل ولأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » . وجه الدلالة أن كلمة لولا في الحديثين أفادت أن إقامة الكعبة على قواعد إبراهيم ، والأمر بتأخير العشاء والسواك عند كل صلاة ، أحكام صالحة ، وإنما منع من الأول وبذله ، قرب قریش من عهد الكفر ، وتمكن عادات الجاهلية من نفوسهم بحيث لو تغير بناء الكعبة لحدث من المفاسد ما يزيد على مصلحة التغير ، وهو الارتداد إلى الشرك ؛ ومنع

من الآخرين طبيعة الناس التي يشق عليهم معها هذا التكليف . فدل هذا على أن الأحكام تتبدل بالعادات .

وأما الآثار: فما أخرج مالك والشيخان واللفظ لمالك عن عائشة رضي الله عنها: «لو أدرك النبي صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منع نساء بني إسرائيل» . فقد كان الصلاح غالباً في عهده صلى الله عليه وسلم حيث كانت النساء يخرجن مستورات بثيابهن متلفعات بمروطهن ، فكانت المصلحة في خروجهن إلى المساجد لينالن ثواب الجماعة ويتفقهن في دين الله ، ولذلك قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله» ، أما وقد تغير الحال بعده فصار النساء يخرجن متبرجات بالزينة مما لا يؤمن معه أن يتعرض لهن السفهاء الذين خوت صدورهم من سلطان الدين ، رأت عائشة أن المصلحة ليست في خروجهن ، بل فيه البلاء والفتنة ، وإنما المصلحة أن يستنبط لهن حكم آخر تدرأ به هذه المفسدة ويناسب الحال الطارئة وهو المنع من الخروج . قال الزرقاني تعليقاً على هذا الحديث: «ولا غرو في تبعية الأحكام للأحوال» ، اهـ .

وأخرج مسلم عن معمر وابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه: «أن أبا الصهباء قال لابن عباس: ألم تعلم أن الثلاث كانت تجعل واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وصدر من إمارة عمر؟ قال: نعم» . اختلف الناس في تأويل هذا الحديث تبعاً لاختلافهم في حكم إيقاع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة؛ فأوله الموقعون للثلاث بما قال ابن جريج: يمكن أن يكون ذلك إنما جاء في نوع خاص من الطلاق الثلاث وهو أن يفرق بين الألفاظ ، كأن يقول: أنت طالق ويكررها ثلاثاً ، وكان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد أبي بكر الناس على صدقهم وسلامتهم لم يكن فيهم الخبث والخداع ، فكانوا يصدقون أنهم أرادوا به التأكيد ولا يريدون به الثلاث ، فلما رأى عمر في زمانه أموراً ظهرت وأحوالاً تغيرت ، منع من حمل اللفظ على التكرار وألزمهم الثلاث . اهـ وأول ابن القيم في زاد المعاد^(١) الحديث على رأي الآخرين: بأن الناس قد استعجلوا ما جعلهم الله في فسحة منه ، وشرعه متراخياً بعضه عن بعض ، رحمة بهم

(١) ج ٤ ص ٧٣ .

ورفقاً وأناة لهم لئلا ينسدم المطلق على ما فرط منه ، وفيها يراجع كل منهما الذي عليه بالمعروف ، فاستعجلوا فيما جعل لهم أناة ومهلة وأوقعوه بفم واحد ، فرأى عمر أن يلزمهم ما التزموه عتوبة لهم ، فإذا علم المطلق أن زوجته وسكنه تحرم عليه من أول مرة بجمعه الثلاث ، رجع عنها إلى الطلاق المشروع المأذون فيه ؛ وكان هذا من تأديب عمر لرعيته لما أكثروا من الطلاق الثلاث . وقال أيضاً : ولكن العقوبة تختلف باختلاف الأزيمة والأشخاص .

ونحن مع تجنبنا لهذا الخلاف نقول : إن كلا من الموقعين للثلاث والواحدة متفقون على أن أثر ابن عباس فيه تغيير للحكم تبعاً لتبديل العادات ، سواء ذهبنا إلى أن الحكم بإيقاع الثلاث مطابقة لعادة الناس في قصودهم وطواياهم ، أو من باب السياسة الشرعية عقوبة لهم على تعاطي المحرم .

ومن ذلك أن النداء للجمعة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والخليفين بعده كان بالأذان بين يدي الخطيب ، فلما كان عهد عثمان ورأى من كثرة الناس بحيث لا يسمعون هذا النداء ، زاد الأذان الأول في السوق ولم ينكر عليه ؛ والذي نقله إلى المسجد هو هشام بن عبد الملك . وتقدم اجتهاد عمر رضي الله عنه في المؤلفة قلوبهم كما تقدم في بحث مراعاة الفقه للعرف أن النبي صلى الله عليه وسلم منع من التقاط الإبل ، وأفتى عثمان رضي الله عنه بالالتقاط ، وذلك لغلبة الصلاح في العهد الأول بحيث لا يخشى عليها سرقة أو نهب ، فكانت المصلحة في إرسالها ترد الماء وترعى الشجر ، فلما فسد الزمان وخيف عليها يد الخيانة كانت المصلحة في التقاطها وتعريفها كسائر الأموال صيانة لها من الضياع . وتقدم أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالدية على عصبة القتيل ، فلما كان عهد عمر رضي الله عنه ودونت الدواوين قضى بها على أهل الديوان إن كان القتيل منهم ، وذلك لأن تحمل العاقلة للدية بالتناصر ، وقد كان عرف من قبل سيدنا عمر أنهم يتفاخرون بالقبائل ، فلما دونت الدواوين تغير العرف عند أهلها وأصبحت النصرة بالديوان ، وهي حال تستدعي استنباط حكم جديد رعاية للعرف . أما في غير أهل الديوان فلم تطرأ حال جديدة ، ولهذا استمرت الدية على القبائل .

وهكذا نهضت الأدلة المتكاثرة على تغير الأحكام المنوطة بالعرف والعادة باختلافهما ، رعاية للحكمة ، وجلباً للرفق والمصلحة .

إذا تمهد هذا الأصل فقد راعاه فقهاء المذهب الحنفي كغيرهم ، فأفتوا بأحكام كثيرة خالفوا فيها ما نص عليه إمام المذهب ، لأنه بنى اجتهاده فيها على أحوال زمنه ، فهم يعلمون أنه لو كان في زمنهم وشاهد أحوالا غير الأحوال التي بنى عليها اجتهاده ، لقال بما قالوه تحقيقا للقصود من الأحكام ؛ فهم بعملهم لم يخرجوا عن قواعد المذهب . قال النسفي في المستصفي ^(١) عند الكلام في الاستئجار لتعليم القرآن : « ولا يبعد أن يخالف الحكم باختلاف الأوقات ، ألا ترى أن النساء كن يخرجن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر ثم منعن عن ذلك ؟ » ، ١ هـ وفي الزيلعي ^(٢) عن فقهاء بلخ : الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان . ١ هـ وقال القرافي المالكي في الفروق : إن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت ، وتبطل معها إذا بطلت ، كالتقود في المعاملات ، والعيوب في الأعراض في البياعات ونحو ذلك ، فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى لحل الثمن في البيع على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها . وكذلك إذا كان الشيء عيبا في الثياب في عادة رددنا به المبيع ، فإذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوبا موجبا لزيادة الثمن لم ترد به . وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد . وهو تحقيق يجمع عليه بين العلماء . قال : وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام ؛ فهما تجدد في العرف فاعتبره ، ومهما سقط فأسقطه ، ولا تجمد على المسطور في السكتب طول عمرك . ١ هـ .

فمن ذلك أن الإمام وصاحبيه اتفقوا على تحريم أخذ الأجرة على تعليم القرآن لقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أحمد : « احفظوا القرآن ولا تغلوا فيه ولا تجفوا عنه ولا تأكلوا به » ، ولأن قرينة تحفيظ القرآن متى صدرت كان نفعها للعامل ولا يأخذ العامل الأجرة على عمل نفعه له . وكان هذا الاجتهاد ، وافقا لزمان أبي حنيفة وصاحبيه ؛ فقد كان للحفاظ عطايا من بيت المال ، وكان الناس يجذلون لهم الإحسان ؛ ولكن الحال تغيرت وانتمطعت المعونة ، وأصبح المعلمون إن هم انقطعوا للقرآن جاعوا ، وإن هم انشغلوا عن القرآن لكسب العيش ضاع القرآن ، وكل من هذين مفسدة مترتبة على حكم التحريم ، فدعت الضرورة إلى الإفتاء بالجواز ، فأفتى مشايخ

(١) مخطوط بدار الكتب .

(٢) ج ٥ ص ١٢٥ من النيهن .

بلغ وغيرهم به ، كما أفتوا بجواز أخذ الأجر على الأذان والإمامة المتفق على منعهما لما تقدم .

ومن ذلك أن الأصل عند أبي يوسف ومحمد : أن ما اختلف الفقهاء في نجاسته وكان مجالا للاجتهاد فنجاسته مخففة يعني منها عما دون ربع الثوب ، ومن ذلك أرواث البقر ، لأن مالكا يقول بطهارتها ، فكان محمد يقول بتخفيف نجاستها . قال في فتح القدير (١) : رجع محمد آخرا الى أنه لا يمنع الروث وإن خش لما دخل الري مع الخليفة ورأى بلوى الناس من امتلاء الطرق والحانات بها . اهـ .

ومنه أن أبا حنيفة اكتفى في الشهود بالعدالة الظاهرة فيما عدا الحدود والقصاص ولم يرتزكيهم ، لقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن أبي شيبة ، المسلمون عدول بعضهم على بعض . وكان هذا الاجتهاد مناسبا لزمان أبي حنيفة لغلبة الخير فيه ، فلما كان زمان أبي يوسف ومحمد وفشا فيه الكذب ، كان الأخذ بظاهر العدالة فيه مفسدة ضياع الحقوق ، فدعا فساد الزمان الى قولها بتزكية جميع الشهود درما لهذه المفسدة ؛ ولذلك قال الفقهاء عن هذا الخلاف : إنه اختلاف عصر وزمان ، وأفتوا بقول صاحبين .

ومنه أن أبا حنيفة قال : لا يتحقق الإكراه من غير السلطان ، خلافا لصاحبيه . قال الفقهاء رأى الإمام محمول على ما شاهد في زمانه من أن القدرة والمنعة لم تكن إلا للسلطان ، وفي زمانهما كان لكل مفسد قدرة على ذلك لفساد الزمان ، فأفتيا على ما شهدا .

ومنه قول الزوج لامرأته : كل حل على حرام . قال محمد : لا يقع به الطلاق إلا بالنية . أجاب به على عرف بلاده . قال مشايخ بلخ : أما في عرفنا فيريدون به تحريم المنكوحة فيحمل عليه ، فهو متعارف في الطلاق عندهم . وكانت العادة قديما في بناء الدور أن تكون جميع حجرتها متساوية وعلى طراز واحد ، وصارت بعد مختلفة الحجر والمرافق ، فتبع هذا اختلاف الحكم فيما اتصل به الرؤية وما يفيد العلم بالمقصود عند الشراء ، فكان المصوص عليه كفاية رؤية بعضها لأن به يحصل العلم

بكل الدار؛ والمتأخرون قالوا: لا بد من رؤية جميع أجزائها، لأن البعض لا يكون دليلاً على المقصود حينئذ .

إلى فروع كثيرة يأتي بعضها . وهذا كله يدل على أن العادات أسباب اعتبارها الشارع وبنى عليها الأحكام، فهي تابعة لها بقاء واختلافاً . وتقدمت أنواع الاختلاف في تقسيم العادة .

هذا التبديل ليس نسخاً

قد يظن بعض الناس أن تبديل الأحكام لاختلاف العوائد نسخ لها؛ لأن النسخ رفع لمتعلق الخطاب الشرعي، والواقع هنا كذلك، لأن العادة عندما تتغير يرفع حكمها ويحییء حكم آخر يناسب العادة الثانية .

ولكن هذا ظن زائف؛ لأنه ليس لواحد من المجتهدين ولا لسلطة من السلطات نسخ شيء من الشريعة بعد النبي صلى الله عليه وسلم، والأحكام باقية ما بقيت الدنيا .

الواقع أن الحكم المبني على العادة يستببط طبقاً لحادثة معينة ذات أحوال خاصة، فإذا طرأ على هذه الحادثة عرف آخر تغيرت طبيعتها وجدت أحوال جديدة لهذه الحادثة نفسها احتاجت إلى استنباط حكم آخر، وهكذا فالأحكام باقية بالنسبة لحوادثها، لا رفع فيها ولا تبديل، وإنما الرفع والتبديل إذا تغيرت الأحوال وجاء عرف آخر .

ومعنى الرفع حينئذ: رفع تطبيق الحكم السابق لعدم مناسبه، لا رفع الحكم المشروع . والحاصل أن للواقعة الواحدة ذات الأحوال المختلفة حكمين أو أحكاماً ثابتة، لكل حكم تطبيق في ظرفه الذي يختص به، بخلاف النسخ فإن حكم الحادثة فيه يرفع بحيث لا يبقى له وجود أصلاً . قال الشاطبي في الموافقات (١): وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها . اهـ

فثلا : إذا كان العرف مستمرا في بلد أنهم يدفعون الإبل مبرا فبعث الزوج لزوجته شيئا منها، ثم اختلفا أهو هدية أو من المهر ، فالقول للزوج : لأن الظاهر شاهد له : فإذا تغير العرف وصاروا لا يبعثون بالإبل إلا هدية ، كان القول لها بشهادة الظاهر أيضا . فالحادثة في هذا المثال نزاع الزوجين في إبل بعثها الزوج ولها - كما يختلف تطبيقها بحسب العرف . ومثل آخر : القاعدة أنه إذا اشترى شخص دارا كان قد رآها يستط خيار الرؤية ، فكانوا يقولون : تثبت هذه الرؤية برؤية بعض الدار بناء على عرف الكوفة في البناء ، ثم تغير الحكم فقالوا : لا تثبت رؤيته لها إلا برؤية جميع حجرها ومرافقها . فالحكم الأول والثاني لحادثة واحدة اختلف فيها التطبيق لاختلاف العرف : لأن عادة الإنشاء والبناء تغيرت عما كانت عليه .

ولما كان العرف لا يغير كل الأحكام ، بل منها ما هو ثابت أبدا : فستكلم إن شاء الله عن معارضة العرف لها من جهتين : من جهة الأدلة الشرعية التي تثبتها ، ومن جهة نص الفقهاء عليها . وسنفصل ذلك بعون الله تعالى في فصلين :

الفصل الأول

تعارض العرف والأدلة الشرعية

العرف إما أن يوافق الدليل الشرعي أو يخالفه ، فإن وافقه فلا كلام لنا فيه ؛ كالعرف في اتخاذ الوليمة للزواج ، والامتناع عن الغش في البيع ، الموافق لقوله صلى الله عليه وسلم لعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه : « أولم ولو بشاة » ، ولقوله صلى الله عليه وسلم : « من غشنا فليس منا » .

وإن خالفها فإما أن يكون الدليل نصا أو قياسا ، فيقع الكلام في مقامين :

المقام الأول

تعارض العرف والنص

العرف إما أن يكون قائما حال وروده ، أو يحدث بعده ؛ فالكلام في فرعين

الفرع الأول

أن يكون العرف قائما حال وروده . فهذا بحث تبارت فيه أقلام الأصوليين وأدلو فيه بعصارة أفكارهم ، إلا أن منهم من قصر الكلام على الفاظ النصوص نظرا لأن موضوع علم الأصول هو الأدلة وهذا البحث من مقاصده ، ومنهم من عمم الكلام في الفاظ اللغة نظرا لأن البحث من مبادئ العلم وتدخل فيه النصوص دخولا أوليا . وأيا ما كان فأحكام هذا البحث وفاقا وخلافا تعم الفاظ اللغة نصوصا وغيرها . وسأوجز الكلام عليه بما يناسب موضوعنا إن شاء الله :
اتفق علماء اللغة والأصول على أن العرف القولي والعملية يقضيان على اللفظ إذا كان مطلقا ؛ فمعنى الحج اللغوي هو مطلق القصد إلى الشيء المعظم ؛ والمتعارف في لسان الشرع : هو القصد إلى الكعبة في أشهر الحج ؛ فإذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : « يا أيها الناس كتب عليكم الحج فحجوا » كان المسأور به هو المعنى العرفي لا اللغوي . وكذلك إذا قال في صدقة الفطر على منبر المدينة : « أدوا عن كل حر وعبد نصف صاع من بر » فالواجب هو نصف الصاع الذي كان التعامل به جاريا بالمدينة وقت الخطاب لا نصف أي صاع . وكذلك إذا كان المتعارف في بلد أكل لحم الضأن وقال شخص لوكيله : اشتر لي لحما ، كان الموكل فيه شراء لحم الضأن لا أي لحم ، ويعد مخالفا إذا اشترى غيره .

واتفقوا كذلك على أن العرف القولي يقضي على اللفظ إذا كان عاما في المعنى اللغوي للبيع ، فالمعنى اللغوي للبيع : هو المبادلة في المال وغيره ؛ والمعنى الشرعي : مبادلة المال بالمال . فيفهم من قوله تعالى « وأحل الله البيع » المعنى الشرعي لا اللغوي . وقالوا : إن لفظ الدراهم إذا ذكر في العقد ينصرف إلى النقد الغالب لا إلى كل فرد منها .

واختلفوا بعد ذلك في العام هل يخص العرف العملي أم لا . فذهب الحنفية إلى أنه يخصه ، وذهب الجمهور إلى خلافه . أما المالكية فسيأتى تحقيق مذهبهم عند الكلام على تعارض العرف مع اللغة إن شاء الله . فإذا كان الطعام الغالب في البلد هو البر وقال الشارع : حرمت الربا في الطعام ، اقتضت حرمة على الطعام الغالب أي البر عند الحنفية ، وعمت في كل ما يطعم عند الجمهور .

الحجة الخفية أن كلا من المتنازعين اتفقوا على أن العرف يقيد المطلق فوجب أن يتفقوا على أنه يخصص العام . بيانه : أنه إذا كانت العادة في بلد أكل لحم الضأن ثم قال أحدهم لو كيله : اشترى لحما ، لا يفهم منه إلا لحم الضأن ، فينصرف إليه ويقتصر التوكيل عليه ، حتى لو اشترى الوكيل غيره كان مخالفا ، مع أن لحما في أصل وضعه مطلق دال على فرد ما من أفراد اللحم ضأنا أو غيره ، فإذا كان هذا حال المطلق وجب أن يكون العام مخصصا بالعرف العملي . كذلك لاتحاد الموجب للتخصيص والتقييد وهو تبادل الحصة التي وقع عليها التعامل من اللفظ عند ذكره . ويصاغ هذا الدليل هكذا : كلما قيد العرف العملي المطلق خصص العام ، لكنه يقيد المطلق فيخصص العام . فدليل الملازمة اتحاد موجب التقييد والتخصيص . ودليل الاستثنائية الاتفاق .

استدل الجمهور بأن صيغة العموم التي جرى العمل ببعض أفرادها عامة بحسب اللغة ، ولم يوجد ما يخصصها ، وكل ما كان كذلك يجب بقاؤه على عمومته .

مناقشة وترجيح :

أورد الجمهور على دليل الخفية اعتراضين : الأول منع الملازمة بأن محصولها قياس العام على المطلق في أن العرف العملي يقضى على كل منهما وهو قياس في اللغة ، فهو مردود . الاعتراض الثاني : منع الملازمة أيضا ، وحاصله أنه لا يلزم من تقييد العرف العملي للمطلق تخصيصه للعام للفرق بينهما ، لأن دلالة المطلق على المقيد دلالة الجزء على الكل وهي دلالة ضعيفة ، ودلالة العام على الخاص من دلالة الكل على الجزء وهي قوية ؛ ولا يلزم من تأثير العرف العملي فيما دلالاته ضعيفة تأثيره فيما دلالاته قوية . إيضاحه : أن المقيد هو المطلق والمقيد فيكون كلا والمطلق جزء له . ودلالة الجزء على الكل ضعيفة لأن الجزء قد يوجد بدون الكل ، وأن العام يشمل جميع الأفراد فهو كل والخاص بعضه وجزء له ، ودلالة الكل على الجزء قوية لأن الكل لا يتحقق بدون جزئه .

الخفية دفعوا دليل الجمهور بمنع المقدمة الأولى منه بأن التخصيص وهو العادة الغالبة ثابت بما قدما . وأجابوا عن الاعتراض الأول بأن محصول الملازمة ليس قياسا في اللغة بل هو استقراء ، فإن الاستقراء أفادنا قاعدة عامة هي أن ما يوجب تبادر الذهن إلى غير الموضوع له يوجب إرادته . والمطلق المقيد

بالعرف العملي والعام المخصوص به ليسا إلا فردين لهذه القاعدة ، فلا أصل ولا فرع حتى يأتي القياس . ثم الذي يوجب التبادر في كل من العرف العقلي والعمل هو التعامل كما في مسلم الثبوت . إذا ثبت هذا فلا ريب في أنه يسبق إلى الفهم ما جرت العادة به من أفراد المصطلح فتجب إرادته .

وأجابوا عن الاعتراض الثاني بأن هذا الفارق ملغى بعد تحقق مناط التخصيص والتقييد وهو تبادر الخاص من اللفظ عند الاستعمال . وقد أبدى المرحوم الشيخ الشربيني في تعليقه على جمع الجوامع فرقا آخر بين التخصيص والتقييد هو أن العادة في العام تخرج منه بعض المدلول ، بخلافها في المطلق فإنها تعين الحصة الشائعة ، فعمل بها في الثاني دون الأول . ثم قال « فليتأمل » ، وعند التأمل نجد أنه لا وزن لهذا الفرق بعد ما تقدم من اتحاد المصطلح .

وبهذا ترجح الرأي القائل بتخصيص العرف العملي للعام . هذا وقد جاء في مسلم الثبوت أن غلبة العادة تنجر إلى غلبة الاسم ، فإذا صح هذا صار الاسم الذي غلبة العادة ببعضه في آخره الأمر عرفا قوليا ولا نزاع في التخصيص به .

وبعد : فالقول بالتخصيص هو الذي يناسب قصد الشارع من وضع الشريعة للأفهام ؛ فإنها شريعة عربية نزلت على نبي عربي ، ومقصود الشارع فهم الناس لها بطريق سهلة لا تعسف فيها ولا إلغاز ، ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر . وهذا إنما يكون باتباع معهود جمهور العرب الذين وصفتهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالأمية ، ومراعاة عرفهم في الألفاظ والمعاني والأساليب ، لأن الشريعة كما قلت نزلت بلسان عربي مبين ، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب ، فكذلك لسان العرب لا يمكن أن يفهم إلا من جهة المؤلف لهم والمتبادر من كلامهم .

ومن هنا ذكر أبو إسحاق الشاطبي ^(١) أنه لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري عاداتها حالة التنزيل من عند الله والبيان من رسوله ، لأن الجهل بها موقع في الإشكالات التي

(١) انظر للواقعات ج ٣ ص ١٥١ .

يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة . وأوضح رحمه الله هذا المعنى بعدة أمثلة
نذكر منها ما يأتي :

(أ) قال تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله » يحتمل أنه أمر بالإتمام ، كما
يحتمل أنه أمر بأصل الحج ؛ فإذا علم أن العرب كانوا قبل الإسلام آخذين به لكن
على تغيير بعض الشعائر ونقص جملة منها كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك من
وثنياتهم ، علم أن هذا أمر بالإتمام وإزالة النقص الذي أحدثته وثنيتهم وإنما
جاء بإيجاب الحج نصاً في قوله تعالى « والله على الناس حج البيت من استطاع
إليه سبيلاً » .

(ب) قال تعالى « يخافون ربهم من فوقهم » ، و « أأنتم من في السماء أن يخسف
بكم الأرض » ، فإن كلمتي من فوقهم وفي السماء فيهما شبهة لإثبات الجهة لله سبحانه ،
لكن إذا علم أن من عاداتهم اتخاذ الآلهة في الأرض ، علم أن الآية نزلت رداً على
معتادهم بتعيين الفرق بين الإله الحق وآلهتهم الباطلة ، وتنبيهاً على نفي ما ادعوه في
الأرض ، فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة ألبتة .

(ج) أقول : ومن هذا الباب قوله تعالى « يأبى الذين آمنوا أن يأكلوا الربا
أضعافاً مضاعفة » . ظاهر الآية يوم تخصيص الربا المحرم بما إذا كان أضعافاً
مضاعفة ، لكن إذا علم أن من عاداتهم التعامل بالربا المضاعف ، وأن الرجل منهم
كان يربى إلى أجل ، فإذا حل قال للدين : زدنى في المال حتى أزيدك في الأجل ،
فيفعل ، وهكذا عند محل كل أجل حتى يستأصل ماله بالدين الطفيف - أقول إذا
علم هذا علم أن الآية جاءت مراعاة لعاداتهم ، وتنديداً بشنيع معاملاتهم ، فليس
الربا مخصوصاً بل هو حرام قليله وكثيره .

الفرع الثاني

أن يكون العرف المأرض للنصوص حادثاً بعدما وطأنا عليها . وهذا
إما أن لا يمكن رده إلى أصل من أصول الشرع أو يمكن .

فإن كان الأول فلا يقتضى على النصوص سواء أكان قوليا أو عمليا ، لأن من شرط اعتبار العرف الذى تحمل عليه الألفاظ أن يكون موجودا حال صدورها ، ولأن العرف العملى قد يكون على باطل . وقد تقدم بسط هذا الوجه ، كما تقدمت الرواية عن أبى يوسف ، بخالفة هذا فيما إذا كان النص مبنيًا على العادة . روى له ذلك فى الربا فى الأشياء الستة .

ويتفرع على هذا أنه لا يجوز فهم ألفاظ الكتاب والسنة بالاصطلاحات المستحدثة للفقهاء ، كما فى الفرض والواجب والمندوب والحرام والمكروه والسبب والشرط ، وكما فى الربا ، فإن الفقهاء استعملوه فى فضل المال الخالى عن العوض سواء كان ربا النسبة أو الفضل ، ولكن الذى كان معتادا فى الجاهلية هو ربا النسبة فقط . قال الفخر الرازى ^(١) : اعلم أن الربا قسمان : ربا النسبة فهو الأمر الذى كان مشهورا متعارفا فى الجاهلية اهـ .

ولذا كان الربا الوارد تحريمه فى القرآن ربا النسبة ، أما ربا الفضل فهو محرم بالسنة كذا قاله الرازى أيضا .

وكالآيمان الواردة فى الكتاب والسنة فإن المراد بها الآيمان بالله ، ليست بالطلاق والعناق ، لأنهم كما فى الموافقات عن أبى يوسف ما كانوا يعرفونها فى الجاهلية ؛ ولذلك كان اللغو منها غير مؤاخذ به دون الطلاق .

ويتفرع أيضا على هذا فساد كثير من العادات المنتشرة فى المواسم والأفراح والمآتم والمقابر مما محله كتب البدع .

وإن أمكن رد العرف إلى أصل من الأصول الشرعية صح التخصيص والتميز به إن كان عاما ، وذلك كالاستصناع وبيع الوفاء ، بخلاف ما إذا كان العرف خاصا فإنه لا يقتضى على النص إلا على قول ضعيف وتقدم . وفى هذه الحالة المخصص والتميز بالحقيقة هو الأصول التى يرجع إليها العرف . فنسبة التخصيص والتميز إليه تجوز . وهذه الأصول كالإجماع السكوتى ودلالته ، والسنة التقريرية ، والتعليل المبتدأ بنوع من أنواع التأثير ، وذلك بأن يجرى العرف فى عصر المجتهدين بفعل شيء أو تركه ويقرونه ، أو يجرى عرف بأمر فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم فيقره كذلك حيث يكون المقر عليه إجماعا سكوتيا فى الأول

(١) تفسير الكبير ج ٢ ص ٣٥٧ .

وسنة تقريرية في الثاني ، أو يكون ما جرى به العرف حكما مستنبطا بطريق التعليل بنوع من أنواع التأثير كالضرورة في إباحة المحظورات والخرج في التخفيف . ويكون الحاصل من النص والعرف الطارئ عليه في هذه الحالة تعارض دليلين شرعيين فيحكم لهما بحكم التعارض العام ، على معنى إن أمكن الترجيح صير اليه ، وإن لم يمكن صير الى الجمع بينهما بتخصيص النص إن كان عاما وتقييده إن كان مطلقا .

ويحسن أن أشير الى شيء من التخصيص والتقييد بالإجماع السكوتي والمصلحة المرسله الحاجية ، لأنهما معظم ما يرجع اليه العرف . أما الإجماع السكوتي فيخصص العام ويقيد المطلق والمخصص ، والمقيد في الحقيقة هو المستند الذي تضمنه الإجماع . وتقدم أن الإجماع السكوتي حجة قطعية عند أكثر الحنفية ، وظنية عند البعض فيكون ما رد إليه كذلك ، لا سيما وهو مما كثر وقوع حادثته وتكرر فيما تعم به البلوى ، فطول السكوت من المجتهدين مع كثرة الوقوع دليل الرضا عن الأمر المتعارف قطعاً ، وعليه فيخصص النصوص على القولين ولو على رأى الحنفية القائلين بقطعية العام متى كان مستنده مشهوراً أو متواتراً ، وإن كان آحاداً كان في مرتبة خبر الآحاد .

وأما التعليل الحاجي لا على وجه القياس كما يقول الحنفية ، أو بعض ما يسمى بالاستصلاح كما يقول الغزالي^(١) أو بالمصاححة المرسله كما تقول المالكية ، فالكلام في التخصيص به مسلك صعب وطريق شائك إذ لم يُدَلَّ فيه الطوائف من الفقهاء والأصوليين برأى صريح ، يبيّن أنه لا مانع من ذكر ما فهمته من كلام القوم .

فأقول : العلة التي اعتبر الشارع جنسها أو عينها في جنس الحكم ولم يشهد لعينها في عينه دليل بالاعتبار أو الإلغاء ، إن كانت مناسبة للمصالح الحاجية التي إذا فقدت لحق الناس المشقة والخرج ، فالمشهور عن الغزالي أنه لا يعتبر حجة ، لأنه يشترط في المصاححة أن تكون من الضروريات الخمس التي إذا فقدت فانت مصالح الدين

(١) بسميه استصلاحاً ولا يراه دليلاً لأنه يشترط في اعتبار المصلحة المرسله دليلاً أن تكون ضرورية قطعية كلية .

والدنيا ، وإذا لم يكن حجة لا يكون مخصصاً . وأما المالكية فيؤخذ من كلام ابن العربي في أحكام القرآن أن المصلحة المرسلة تخصص النص عندهم ، فند قدمت أنه تمثل عن مالك في المرأة إذا كانت شريفة القدر لا يلزمها إرضاع ولدها إن قبل ثدى غيرها لمصلحة المحافظة عليها وقال إن هذا مخصص لعموم قوله تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » . ومن رأى مالك رضى الله عنه أن المدعى عليه لا يحلف إلا إذا كان بين المتقاضين خلطة درهما للفسدة ، إذ لو حلف كل مدعى عليه لتجراً السفهاء على أهل الفضل فوجهوا عليهم ما شاءوا من الدعاوى ووقفوهم للحلف إبلاهما وامتهاناً ، وفي ذلك تخصيص بمجرد المصلحة لقوله صلى الله عليه وسلم : « البيعة على المدعى واليمين على من أنكر » . وحمل له على ما إذا كان بين المتقاضين خلطة .

ويستفاد من كلام الحنفية في الفقه أنه لا عبرة بها متى قام النص على خلافها . قال في الأشباه : الفائدة الثالثة : المشقة والخرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه وأما مع النص بخلافه فلا . وقال الزيلعي في الرد على أبي يوسف حيث قال بجواز رعى حشيش الحرم للخرج الذى يلحق الحجيج إذا منعوا الدواب منه ، قال : ولئن كان فيه حرج فلا يعتبر ، لأن الخرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه وأما مع النص بخلافه فلا . وقال السرخسي ^(١) في الرد أيضاً : وإنما تعتبر البلوى فيما ليس فيه نص فأما مع وجوده فلا معتبر به . ولما قال أبو يوسف ومحمد بتخفيف نجاسة الآرواث لاختلاف الأئمة في نجاستها ولعموم البلوى ، قال في المبسوط : وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول : الروث منصوص على نجاسته كما روينا في حديث ابن مسعود رضى الله عنه فتغلظ نجاسته ولا يعفى عن أكثر من قدر الدرهم كالخمر ، والبلوى لا تعتبر في موضع النص فإن البلوى للآدمى في بوله أكثر . لكن قال في فتح القدير ^(٢) في هذا الموضع من كتاب الهداية : وما قيل إن البلوى لا تعتبر في موضع النص عنده كبول الإنسان ، ممنوع ، بل تعتبر إذا تحققت بالنص النافي للخرج ، وهو ليس معارضة للنص بالرأى . والبلوى في بول الإنسان في الانتضاح كرموس الإبر لا فيما سواه لأنها إنما تتحقق بأغلبية عسر الانفكاك ، وذلك إن

(٢) (٢) ج ١ ص ١٤٢ .

(١) (١) المبسوط ج ٤ ص ١٠٥ .

تحقق في بول الإنسان فسكاً قاناً . وقال سعدى أفندى في حاشيته تعليقا على كلام العناية في رد تجويز أبي يوسف رعى حشيش الحرم : أقول : فأين قولهم مواضع الضرورة مستثناة من قسواعد الشرع اهـ . ويعنى بالضرورة الحرج إذ الحديث فيه لا في الضرورة .

فهذا الكلام من ابن الهمام وسعدى أفندى يفيد أنه متى تحقق الحرج والبلوى وجب اعتباره ولو صادم النص ؛ لكن كما صرح ابن الهمام ليس دليل الاعتبار التعليل أو المصلحة ، بل النصوص النافية للحرج . فليس اعتبار الحرج في موضع النص تخصيصاً له بالرأى بل بنص آخر ولا مانع منه .

لكن يبقى النظر في ضبط هذا الحرج وتطبيقه ؛ فبالرغم من أن الفقهاء ضبطوه بأغلبية عسر الانفكاك يبقى أن تطبيقه على الحوادث حرج عظيم جداً لا يتيسر إلا لمن أعطى قوة النظر الفقهي وسبر غور الناس في أحوالهم ومجاري عاداتهم .

وعليه فإذا بلغ الأمر المتعارف مبلغ الحرج الشديد ، وعمت بليته ، وغلب عسر الانفكاك عنه ، وأيقنا بتعطيل الحكمة من النص بالنسبة إليه ، كان النص مقصوداً على غيره بالنص النافي للحرج . وهذا ولعمرك الله موضع احتياط بالغ وحذر شديد ، إذ ليس مجرد مشقة نزع الناس من عاداتهم مما تترك به النصوص ولو كان من الأمور السكالية أو الحاجية التي يمكن الخروج عنها بكثير من الطرق المشروعة . فالعرف مهما قوى سلطانه لا يسمو الخروج عنه إلى مرتبة الحرج المنقضي بالنص إلا إذا وصل إلى أغلبية عسر الانفكاك عنه بحيث يقرب من الضرورة لفساد كثير من العادات ، وإلا فلم نزلت الشرائع وأرسل الأنبياء . ولو فتحنا هذا الباب لاستباح الناس كثيراً من المحرمات ، واستحسنوا كثيراً من الرذائل ، وإذن طوت حالة المسلمين الاجتماعية إلى الحضيض . قال أبو عبد الله بن شعيب أحد علماء تونس وقضاتها في القرن الثامن : وغلبة الفساد إنما هي من إهمال حملة الشريعة ، ولو أنهم نقضوا عقود الفساد لم يستمر الناس على الفساد .

هذا وقد فصل ابن عابدين في نشر العرف في حكم تعارض العرف والنص ، فقال : إذا خالف العرف الدليل الشرعي ، فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص ، فلا شك في رده ، كتعارف الناس كثيراً من المحرمات من الربا وشرب الخمر

ولبس الحرير والذهب وغير ذلك مما ورد تحريمه نصا، وإن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاما والعرف خالفه في بعض أفراده أو كان الدليل قياسا، فإن العرف معتبر إن كان عاما، فإن العرف العام يصلح تخصيصا كما تقدم عن التحرير اهـ

ويظهر مما تقدم أنه ليس مدار الرد وعدمه على المخالفة من كل وجه، المصورة بأن يلزم منه ترك النص، وعلى المخالفة من وجه دون وجه؛ بل هما مبنيان على كون العرف له أصل يرجع إليه أولا؛ فإن كان الأول اعتبر العرف ولو خالف النص من كل وجه ولزم منه تركه بأن كان ما يرجع إليه العرف نصا أو إجماعا، فإن النص ينسخ ما قبله، وكذا الإجماع ناسخ باعتبار مستنده، فقد يعمل المجمعون على خلاف النص الخاص ويكون ذلك دليلا على نص ناسخ له، إذ لا إجماع إلا عن مستند، وقولهم لا ينسخ بالإجماع أى على الحقيقة، لأن الناسخ بالحقيقة مستند لا هو؛ وإن كان الثاني فهو مردود، وإن خالفه من وجه دون وجه. ألا ترى أن لبس الذهب المنهى عنه عام أفراده التختم وغيره، ومع ذلك لو تعارف الرجال التختم لا يجوز تخصيص النص به، وأن الربا عام أفراده المضاعف وغيره، ومع ذلك لو تعارف الناس الربا غير المضاعف لا يصح تخصيص النص به؛ واستدلالة بما في التحرير لا يفيد اعتباره إذا خالف النص من وجه دون وجه، لأن العرف الذي قال عنه في التحرير إنه يخصص العام هو الموجود وقت ورود اللفظ كما يفهم من سياق كلامه. قال: العادة العرف العملي يخصص عند الحنفية خلافا للشافعية كحرمات الطعام وعادة المخاطبين أكل البر، انصرف الطعام إليه. اهـ والعرف الذي يتكلم عنه ابن عابدين هو الطارئ على النص والقياس، كما يفهم من تمثيله أيضا. فلما كان هذا التفصيل منقوضا كما وضع، رأيت بتوفيق الله أن الخير في العدول عنه.

وقد يعترض بأن التخصيص بالعرف الذي كان موجودا زمان الوحي متصور حتى على مذهب الحنفية الذين يشترطون مقارنة المخصص، لأن العرف وإن سبقت نشأته على النص فهو ممتد إلى زمان وروده، لكن لا يكاد يعقل التخصيص على رأى الحنفية بالعرف الطارئ لعدم المقارنة، لأنه متأخر فهو بالنسخ أحق منه بالتخصيص. والجواب ما تقدم من أن المخصص بالحقيقة هو

الدليل الذي رجع إليه العرف لا نفس العرف . قد يقال سلنا أن المخرج هو الدليل ، لكن لا يزال التخصيص غير متصور على رأى الحنفية في بعض الأدلة كالإجماع والقياس والتعليل لا على وجه القياس . أما الإجماع فإنه لا وجود له إلا بعد زمان الوحي ، لأنه على فرض وجوده في زمنه لا ينعقد إلا بدخوله صلى الله عليه وسلم في هيئته ، وبعد دخوله تكون الحجة في قوله لا في الإجماع ، وأما القياس والتعليل فتمد يتأخر زمانهما عن زمن الوحي . والجواب : أنا نسلم التأخر لكن ليس المخصص في الحقيقة هو هذه الثلاثة بل تتضمنه فقط ، والمخصص بالحقيقة في الإجماع هو مستنده ، وفي القياس هو دليل حكم أصله ، وفي التعليل هي الأدلة التي شهدت باعتباره : ومقارنة هذه الثلاثة ظاهرة : فإسناد التخصيص إلى الإجماع وما معه إنما هو من حيث الظاهر .

وقد يلوح في بادىء الرأى أن هناك تعارضاً بين العرف والنص في بعض المواضع ؛ والواقع عدمه . ذلك أنه قد يكون النص منوطاً بعلّة مفردة ثم يظهر العرف انتهاء هذه العلة في بعض أفراد النص أو كاه ، فإذا نظرنا إليه من حيث لفظه وحرفيته ظهر أنه متعارض مع العرف ، وإذا نظرنا إليه من حيث مقصوده وأنه معلول بعلّة أظهر العرف انتهاءها في بعض أفرادها ، ظهر أنه لا تعارض ، وهذا كما قال صاحبها العناية والمنح وتبعهما ابن عابدين في نهييه صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط ، فإن علة النهى وقوع النزاع بين البائع والمشتري ، لأن من كان الشرط في مصلحته يريد حصوله والآخر يريد الفرار منه ، فلم يتم مقصود الشارع من نظام المعاملات ، وهو رفع المنازعة . لكن إذا تعارف الناس شرطاً من الشروط أصبح مسلماً به من العاقلين فترفع المنازعة ، وبهذا تنتهى العلة في هذا الشرط المتعارف فينتهى النهى^(١) . وسيأتى رد هذا في الصيغة المقترنة بالشرط إن شاء الله . ويمكن التمثيل له بما تقدم عن أبي يوسف من بناء المأثور في معيار الربا على العرف الموجود في عهده صلى الله عليه وسلم ، فإذا تعارف الناس خلافه فلا تعارض ، بل الحاصل أن عرفهم أظهر تغير العلة فتغير الحكم تبعاً لها^(٢) ؛

(١) انظر العناية بهامش فتح القدير ج ٥ ص ٢١٥ ، ورد المختار عن المنح ج ٤ ص ١٩٠ .

(٢) نيل الأوطار ج ٤ ص ٢٤٩ ، وإعلام الموقعين ج ٣ ص ٩ .

وبما أخرج الجماعة عن ابن عمر قال : فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر من رمضان صاعا من تمر أو صاعا من شعير . قال الجمهور (١) : هذا كان مبنيا على عرف المدينة في القوت لأن المقصود من مشروعية صدقة الفطر سد حاجة الفقراء من جنس ما يقتات الناس ليشعروا بالمساواة في يوم العيد ، فإذا كان القوت الغالب هو القمح أو الذرة أو الأرز ، كانت الصدقة من هذه الأصناف بهذا القدر ، وليس هذا من معارضة العرف للنص بل هو مبنى عليه ، فيتغير الحكم بتغيره . وقد دأب الفقهاء على تسمية ما أخرجه العرف عن النص بالاستحسان .

المقام الثاني

العرف والقياس

أما القياس فإنه يترك للعرف إن كان عاما ، سواء أقره النبي صلى الله عليه وسلم ، أو عمل به من غير تكبير من المجتهدين ، أو دعت إليه ضرورة الناس أو حاجاتهم ؛ لأن العرف حينئذ أقوى حجة من القياس ، ورعايته هي المصلحة ، لأنه أمانة الحاجة .

وهو من الاستحسان على اصطلاح الحنفية ؛ فإنهم أطلقوه بمعنيين : أحدهما القياس الخفي في مقابلة الجلي المتبادر وجهه إلى الأفهام ، والثاني أعم من ذلك وهو الإطلاق الشائع في الفروع ، وهو : كل دليل يقابل القواعد العامة ، سواء أكان نصا أو إجماعا أو ضرورة . ومرادهم بالإجماع ما يشمل العمل الذي يرجع إليه بعض أنواع العرف ، بدليل تمثيلهم بالاستصناع ؛ كما أن مرادهم بالضرورة ما يشمل الحاجة ، بدليل تمثيلهم بطهارة الآبار الموجودة في الفلوات مع سقوط فضلات الإبل والأغنام فيها . وكذا يسمى بالاستحسان عند المالكية ، فقد قسمه ابن العربي كما في الاعتصام ، وقسم أقساما عد منها ترك الدليل للعرف اهـ .

فن أمثلة ما ترك فيه القياس بالعرف :

(١) أما الحنفية فذهبهم لإخراج القيمة في غير المنصوص

(١) القياس في نجو الحمام أنه نجس يفسد به الماء قياساً له على نجو الدجاج لأنه يستحيل إلى تن وفساد ، ولكنه ترك لأن الحمام كما قال السرخسي : تركت في المساجد حتى في المسجد الحرام مع علم الناس بما يكون منها . وهذا راجع إلى الإجماع العملي ، كما صرح به ابن الهمام في أحكام البئر .

(ب) إن القياس فساد الإجارة إذا كان فيها شرط لا يقتضيه العقد قياساً لها على البيع ، وقد ترك هذا القياس بالعرف في الشرط المتعارف .

(ج) قال أبو حنيفة : لا خير في استقراض الخبز وزناً ولا عدداً لتفاوته في المعدن والمقدار والصنعة في عجنه وطحنه وخبزه قياساً على السلم فيه ، لأنه ممنوع بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم : « من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم ، وقال أبو يوسف : لا يجوز إلا بالوزن لتفاوت آحاده قياساً على السلم في سائر المتفاوتات التي تضبط بالوزن . وترك محمد هذين القياسين للتعامل بين الجيران بذلك وإهدارهم هذا التفاوت والقياس يترك بالنعامل . قال ابن الهمام في الفتح ^(١) : وجعل المتأخرون الفتوى على قول أبي يوسف ، وأنا أرى أن قول محمد أحسن .

الفصل الثاني

تعارض العرف والعادة مع نصوص المجتهدين

المجتهد : هو ذلك الفقيه الذى يبذل طاقته لاستنباط حكم شرعى من أدلة الشرع .
وقد شرط فيه أن يكون عالماً بآيات الأحكام وأحاديثها والمجمع عليه منها
والاصطلاحات اللغوية واصطلاحات السند والناسخ والمنسوخ وعلل الأحكام .
وشرط كذلك أن يكون عالماً بعرف الناس وعاداتهم والأحوال الاجتماعية
التي تكتنفهم ؛ فإن المجتهد يستنبط أحكام الله من أصولها متوخياً في ذلك مصالح
الناس ، وبداهى أن كثيراً من الأحكام مبنى على العرف وأحوال الزمان ، على معنى
أنه أمانة على الدليل أو قرينة تعين على فهم الحكم منه ، كما ظهر ذلك في الاستصناع
والنفقة والتعزير وأسبابه والأيمان والاكتفاء بظاهر العدالة والاستئجار على
تعليم القرآن وكثير ؛ فلو لم يكن المجتهد على علم كامل بعرف الناس لأخطأ الحق
وضل عن أحكام الله التي شرعت رحمة للعالمين . ونضرب لذلك مثالين :

(أ) الأصل في النحل ودود القز أنه لا يجوز بيعهما لعدم المالية ، لأنهما من
هوام الأرض كالوزغ والضفادع ، وقد قال به الإمام أبو حنيفة ، ولكن الإمام
محمد نظر في عرف الناس فوجد التعامل بهما جارياً بيعاً وشراءً ، والانتفاع بهما
شائعاً ، فحكم بماليتهما ، وأجاز بيعهما .

(ب) قاعدة المذهب : أن الغاصب إذا فعل بالمغصوب ما يزيد في قيمته ، خير
المالك بين أخذ المغصوب وضمنان الزيادة ، أو تركه للغاصب وتضمينه إياه ، صيانة
لحق الغاصب والمالك . وإن فعل ما ينقصه نقصاناً غير فاحش ضمنه المالك
النقصان . ثم اختلف اجتهد الإمام وصاحبيه فيما لو غصب شخص ثوباً فصبغه بلون
أسود ؛ روى عن أبي حنيفة أنه نقصان في قيمته ، وعنهما أنه زيادة ، كما لو صبغه
بلون أحمر أو أصفر . والعرف صاحب الفضل الأكبر في تكوين رأى كل من
الإمام وصاحبيه . قال مشايختنا : إن بنى أمية في زمن أبي حنيفة كانوا يمتنعون عن
لبس السواد فكان مذموماً ، وفي زمانهما كان بنو العباس يلبسون السواد ،
فأجاب كل منهم على ما شاهد من عادة أهل عصره .

ولذلك نجد فقهاء الحنفية يعتبرون العلم بالعرف أمراً لا بد منه في المجتهد .
قال السرخسي في المبسوط ^(١) من كتاب آداب القاضى : « وأقرب ما قيل في حق
المجتهد : أن يكون قد حوى علم الكتاب ووجود معانيه ، وعلم السنة بطرقها ومتونها
ووجود معانيها ، وأن يكون مصيباً في القياس ، عالماً بعرف الناس ، اهـ .

وقد ذكر نحو هذا قاضيخان في مقدمة فتاواه ، وصاحب الهداية والتبيين
في القضاء ، إلا أنهما ساقاه بالمفظ قيل ، قال ابن الهمام ^(٢) تعليقا على كلام الهداية
فهذا القيل لا بد منه في المجتهد اهـ .

ولما كان العلم بالعرف صفة أساسية للمجتهد ، كان محمد بن الحسن يذهب
إلى الصباغين ويسأل عن معاملتهم وما يتواضعون عليه فيها : ذكر هذا في البحر
عن مناقب الكردى . وكلما كان المجتهد أكثر اتصالاً بالناس وأعرف بأحوالهم
كان رأيه مقدماً في الفتوى والقضاء ، لأنه إذ ذاك يكون أميل إلى الرفق وأقرب
إلى العدل ؛ ولذلك قال مشايخنا : يفتى بقول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء لكونه
جرب الوقائع وعرف أحوال الناس .

وليس كل الأحكام يفنقر إلى العرف في استنباطه ، بل أكثرها لا مدخل
للعرف فيه كالحدود والقصاص .

على هذا كله دون الفقهاء الأحكام التي استنبطوها أو دونت لهم ، فجمعت
اجتهادات أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد في كتب ظاهر الرواية وكتب
النوادر . وكتب مالك رضى الله عنه بنفسه فقهه في كتابه الموطأ ، كما جمع سخون
فقه الإمام وصاحبه عبد الرحمن بن القاسم في كتاب المدونة . وجمع للشافعى مذهبه
الذى استقر عليه رأيه في كتاب الأم . وجمع لابن حنبل مذهبه عدد من العلماء
كالخلال والأثرم والخرقي وهكذا .

ولم يقتصر الفقهاء في اجتهادهم على استنباط الأحكام التي دونوها أو دونت
لهم ، بل رسم كل إمام القواعد التي سار عليها في اجتهاده حتى ينتهجها من يأتي بعده
من يريد السير في طريقه ، ولأن الفقيه مهما أكثر من الاستنباط وفرض
من الفروض فإن يستطيع استيعاب الحوادث المتجددة .

(١) ١٦ ص ٦٢ (٢) ٥٨ ص ٤٥٨ .

جاء بعد ذلك المفتون فأعادوا النظر في آرائهم المبنية على العادات ورجحوا بعضها على بعض ، والعرف والأحوال في ذلك كله لها الأثر القوي ؛ فقد سبق أن بعض الأحكام مبنية على عادات الزمان وأحواله ، وبما لا ريب فيه أن العادات تتغير ، والضرورات تطرأ ، والبلوى تعم مما يصبح معه بقاء الأحكام الأولى أو ترجيح ما رجحوه منها خاليا عن الحكمة والمصلحة ، ومبعثا للضرر والفساد ، ومنافيا لقواعد الشريعة المبنية على جلب المصالح ورفع الحرج .

لهذا ترك المفتون العمل ببعض النصوص تارة ، ورجحوا بعض المرجوح تارة أخرى ، فكان ذلك إيذانا بأن العرف يقتضي على نصوص المجتهدين إلغاء وترجيحا . وقد حكى القرافي الإجماع على أن الافتاء بالأحكام التي مستندها العوائد بعد تغييرها خلاف الإجماع . قال في كتاب الأحكام (١) : « ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب مالك والشافعي وغيرهما المترتبة على العوائد والعرف اللذين كانا حاصلين حالة جزم العلماء بهذه الأحكام ؟ فهل إذا تغيرت تلك العوائد وصارت تدل على ضد ما كانت تدل عليه أولا ؟ فهل تبطل هذه الفتاوى المستورة في الكتب ويفتق بها تقتضيه العوائد المتجددة ، أو يقال : نحن مقلدون وما لنا إحداث شرع لعدم أهليتنا الاجتهاد فنفتي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين ؟ . والجواب : أن جرى هذه الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيير تلك العوائد ، خلاف الإجماع وجهالة في الدين ، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد ، يتغير الحكم فيه عند تغييرها إلى ما تقتضيه العادة المتجددة اهـ . »

فن تركهم للنصوص في المذهب أن أبا حنيفة وصاحبيه قالا بفساد الإجارة على تعليم القرآن ، ومع قوة وجه هذا الرأي الأول كان يساءد عليه إغداق البر من أهل الإحسان على المعلمين ، ثم جمدت الأيدي ، وهي ضرورة تدعو إلى الجواز ، وإلا لحيف على الدين أن يذهب . ومنه أن أصل المذهب عدم تحديد مدة الإجارة بزمان خاص ، لكن المتأخرين رأوا أن أحوال الناس قد تغيرت ، وأن إطلاق ذلك يضر بالوقف إذ تفضي إجارته مدة طويلة إلى ادعاء ملكيته ، ولهذا أفتى المتأخرون بتحديد مدة ثلاث سنين في الضياع ، وبسنة في الدور والخوانيت . ومنه أن المنقول في كتب ظاهر الرواية قبول قول الزوج أنه استثنى بعد الطلاق ، ولكن المتأخرين

(١) ص ٦٨

أفتوا بأنه لا يتمبل قوله إلا ببينة لفساد الزمان . ومنه ما في المدونة إذا قال لامرأته : أنت على حرام أو خلية أو برية ، أو وهبتك لأهلك ، يلزمه الطلاق الثلاث إن كانت مدخولا بها . وهذا بناء على أن هذا اللفظ في عرف الاستعمال اشتهر في إزالة العصمة واشتهر في عدد الثلاث . قال القرافي في الأحكام ما خلاصته : إنك الآن لا تجد أحدا يستعمل هذه الألفاظ في هذه المعاني ، وقد تمضى الأعمار ولا يسمع أحد يقول لامرأته إذا أراد طلاقها : أنت خلية ، ولا وهبتك لأهلك ؛ فالعرف فيها حينئذ منفي قطعاً . ومنه ما في الجامع الصغير : لو حاف لا يأكل رأساً فهو على رموس البقر والغنم عند أبي حنيفة ، وقال أبو يوسف وخمد : على الغنم خاصة . قال المرغيناني في الهداية : وهذا اختلاف عصر وزمان : كان العرف في زمنه فيهما ، وفي زمانهما في الغنم خاصة ، وفي زماننا يفتى على حسب العادة اهـ . وأمثال هذا كثير في الطلاق والأيمان وأسباب التعزير وصيغ العقود ، مما يحسن معه أن تكون نصوص الفقه المبينة على العرف قواعد كلية لا فروعا ونصوصا جزئية ، فإن وضعها على نظام القواعد يجعلها صالحة للتطبيق في كل الظروف من غير حاجة إلى التعديل والتغيير ، ومن غير حاجة إلى التنبيه على أن هذا النص عرف خاص ، ويفنى المفتى عن كثير من البحث .

ومن ترجيحهم للرجوح أن ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف صحة الزواج بلاولى ، وهو الرأي الراجح الذى ينصره الدليل ، وعن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه لا يجوز في غير السكف ، لأن كثيرا من الأشياء لا يمكن دفعه بعد الوقوع ، فاختر بعض المتأخرين الفتوى بهذه الرواية لفساد الزمان .

ومنه أن أبا حنيفة وأبا يوسف قالوا : إن العقار لا يتحقق غصبه فلا يضمن بالهلاك ، وخالفهما محمد وزفر والأئمة الثلاثة ، وهذا رأى مرجوح وجها ، ومع ذلك أفتوا به في عقار الوقف واليتيم ، إذ فيه صيانة ماله من العبث والضياع . ومن ذلك أن أبا حنيفة وزفر والحسن يقولون : لا يضمن الأجير المشترك بهلاك المتاع عنده سواء أكان بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة أو لا كالخريق الغالب . ويقول الصاحبان بالضمان إن كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه ؛ ومع ترجيح المتأخرين لقول أبي حنيفة لقوة وجهه أفتوا بقول الصاحبين لتغير أحوال الناس بحيث لا تحصل صيانة أموالهم إلا به . ومن هذا أن المالكية نصوا في باب القضاء على أنه يجوز الإفتاء

بالتقول الضعيف إذا جرى العرف بموجبه ، ومن ذلك الأقوال المتعارفة في فاس ،
الذي نظم فيه عبد الرحمن الغامبي مجموعة صالحة وشرحها سحنون .
ومنه أن أبا حنيفة قال بفساد المزارعة ، وقال الصحبان بصحتها ، ومع
تقويتهم لمذهب أبي حنيفة من حيث الدليل قالوا : الفتوى اليوم على قول الصحابين
لتعامل الناس بها .

وقد يخال أن هذا الصنيع ابتداع في المذهب لتصريح الفقهاء بأن الرأي إذا كان
في كتب ظاهر الرواية لا يعدل عنه إلا إذا صحح المشايخ غيره ، ولكن موضع هذه
المقالة إذا لم يمتنع العرف غير ظاهر الرواية ، أما إذا اقتضى غيره وجب العدول
إليه ، لأنه يكون حينئذ هو رأي صاحب المذهب ومقتضى قواعده ، بحيث لو وجد
في زمان العرف الحادث وشاهد أحوال غير الأحوال ، لافى بغير ما قال أولاً .
وذلك لأن من قواعده مراعاة العرف . ولهذا قال في الفنية : ليس للفتى ولا للقاضي
أن يحكما على ظاهر المذهب ويتركا العرف . وقال القرافي في الفروق ^(١) : والجمود على
المتعولات أبدا ضلال في الدين ، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين .

العرف الذي يؤثر على النص الفقهي

العرف المعارض للنص الفقهي إما أن يترتب عليه مع هذا معارضته للدليل
الشرعي أولاً ؛ فإن ترتب عليه معارضته شرط في تأثيره على النص الفقهي أن يكون
عاماً إلا على رأي من يقول بحجية العرف الخاص ، فإنه على هذا الرأي يؤثر فيه
العرف العام والخاص على السواء . فقول الفقهاء في الاستصناع : لا يصح في الثوب
إلا بأجل السلم ، لا يترك إلا بالعرف العام ، فإذا تعامل الناس استصناع الثياب
على وجه العموم صح استصناعها وإن لم يذكر الأجل . وإن لم يترتب عليه
معارضة الدليل كان قاضياً على النص الفقهي سواء أكان خاصاً أم عاماً كصنيع
الالتزامات وقرائن الأحوال العرفية والمعياري فيما لم ينص عليه من أموال الربا .
فن هذا أن المنصوص عليه في كتب المذهب حلول الثمن ما لم ينص على تأجيله .
ومع ذلك فقد ذكر في الأشباه أنه لو باع التاجر في السوق شيئاً بثمن ولم يصرحاً
بحلول ولا تأجيل ، وكان المتعارف فيما بينهم أن البائع يأخذ كل جمعة قدراً معلوماً ،
انصرف إليه بلا بيان ، قالوا لأن المعروف كالمشروط اهـ . ويكفي من الشواهد
لهذا ما تقدم في اشتراط العموم في العرف .

(١) ج ١ ص ١٧٧ .

المقال السادس

العرف والعادة في الفتيا والقضاء

الفتيا كالقضاء في أنهما بيان لأحكام الله ، غير أن الفتيا بيان بطريق الإخبار عنه ، والقضاء بيان بطريق الإلزام به . وللعرف والعادة أثر فيهما من وجهتين : أخذ الحكم من نصوص الفقهاء ، والتحكيم في الوقائع . فالكلام في بحثين :

البحث الأول

أخذ الحكم من نصوص الفقهاء

الأحكام التي استنبطها المجتهدون كما قدمت ليست كلها محكمة بحيث لا يطرأ عليها تغيير ، بل منها ما هو مبني على العرف والعادة الغالبة . وذلك لا يبقى إلا ريثما يبقى ما بني عليه ، فإذا تغيرت العادات تغيرت الأحكام ، فالمجتهد فيها إنما يستنبط لزمانه . وهناك شيء آخر هو أن المجتهد مهما بذل الطاقة لا يمكنه أن يستنبط أحكاما لجميع مقتضيات الناس على مر الأزمان ، بل كل ما يمكنه هو كفاية مقتضيات زمانه ، ووضع القواعد التي اتبعها في اجتهاده ليسير عليها أتباعه . لذلك كان لابد له من خلفاء يستثمرون اجتهاداته بما يجعلها مسيرة لأحوال الناس وهم المفتون والقضاة ؛ فكان عليهم أن يتقنوا الأحكام المبذبة على العادة بواسطة التغيير والترجيح ليجاروا بها عرف الناس ، وكان عليهم كذلك أن يخرجوا على قواعد المجتهد الأحكام التي تناسب ما يجد من الحوادث والتي فيها رعاية للعرف القائم ، بحيث تحفظ مصالح الناس وتصور حقوقهم ، وهم في جميع ذلك كما قال ابن القيم إنما يخبرون بحكم الله كما فهموه من قواعد إمامهم ، فلزم عليهم أن يكونوا على علم كامل بالحكم والواقعة حتى يكونوا صادقين فيما يخبرون عن المذهب الذي اختاروه .

فالسكى يعرفوا الحكم يجب أن يملوا مآخذ إمامهم وقواعده المدونة في كتب أصول الفقه ، وقواعده فيعلموا من بينها قاعدة العرف وشروط اعتباره وأحكامه بحيث يكونون متمكنين من التخرج وترجيح بعض الآراء على بعض ، وهذا قدر متفق عليه بين علماء المذهب ، حكى ابن الهمام وصاحب مسلم الثبوت ^(١) الإجماع عليه . وقد نقل السراج الهندي عن أبي يوسف وزفر وغيرهما من الأصحاب ، لا يحل لأحد أن يفتى بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا ، فإذا لم يكن المفتى على علم بالمآخذ والقواعد بل له إلمام بالأحكام فقط لا يحل له أن يفتى بغير المنصوص ولا بغير ما رجحه العلماء منه في الكتب المعتمدة ، بل يحكى ما يحفظ من أقوال الفقهاء بطريق الرواية وبشروطها . قال ابن عابدين في رسالته ريسم المفتى ^(٢) : فعم قد توجد حوادث عرفية غير مخالفة للنصوص الشرعية فيفتى بها . اهـ .

أما الواقعة فليسكى يكون على فقه كامل بها يجب أن يعرف أحوال الناس وعرفهم القولى والفعلى وأنه عام أو خاص ، ويسأل المستفتى عن عرف بلده والظروف المحيطة بحادثته ، فإن ذلك ملاك جلية الوقائع ، لاسيما القرائن الدرفية فإن لها أثراً كبيراً في فهم حقائق الأشياء والتمييز بين الحق والباطل . ونقل في التبصرة عن الرحلة لابن رشد : ولا يحل للمفتى أن يفتى بما يتوقف على العرف إلا بعد معرفته العرف . قال شهاب الدين القرافي : وينبغي للمفتى إذا ورد عليه مستفت لا يعلم أنه من أهل البلد الذى فيه المفتى ، لا يفتيه بما عاداته يفتى به حتى يسأله عن بلده ، وهل حدث له عرف في ذلك البلد ، موافق لهذا البلد في ذلك اللفظ اللغوى أم لا ، وإن كان اللفظ عرفياً فهل عرف ذلك البلد موافق لهذا البلد أم لا ، وهذا أمر متعين لا يختلف فيه العلماء ، وإن الحادتين متى كانتا في بلدين ليسا سواء في العرف ، فإن حكمهما ليسا سواء اهـ .

إذا وضع هذا فلا يجوز للمفتى أن يفتى بغير ما يقتضيه عرف من وقعت له الحادثة كالمسطور في كتب المذاهب مما يخالف العرف القائم ، فإن ذلك موجب للعيان وموقع في أشد الآثام ، لأنه يجر إلى الحكم بغير ما أنزل الله ، ولأنه دخول في الفتوى بمن لم يتأهل له .

(١) التقرير ج ٢ ص ٣٤٦ . وشرح المسلم ج ٢ ص ٤٠٤ .

(٢) رسائل ابن عابدين ج ١ ص ٣٤ .

ويجب كذلك أن يكون فقيه النفس له فراسة صادقة بمقاصد المستفتين لئلا يتخذ ذريعة إلى الضرار وقضاء مآرب خبيثة ، وليفتيهم من أحكام الشرع بما فيه الاستصلاح والعدالة ، فكثيرا ما نرى التهم تلفق والدعاوى الصورية ترفع لا لشيء إلا للإضرار وأكل أموال الناس بالباطل .

قال في فتح القدير^(١) عند قول الهداية : ولو أكل لحما بين أسنانه لم يفطر وإن كان كثيرا يفطر ، وقال زفر : يفطر في الوجهين اهـ ما نصه :

التحقيق أن المفتي في الوقائع لا بد له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس ، وقد عرف أن الكفارة تقتصر إلى كمال الجناية ، فينظر إلى صاحب الواقعة إن كان ممن يعاف طبعه ذلك أخذ بقول أبي يوسف ، وإن كان ممن لا أثر لذلك عنده أخذ بقول زفر اهـ .

ولا بد من أن يتلمذ للفتوى على أستاذ ماهر ليستفيد مرانة على هذا المنصب ، إذ لا يكفي فيه حفظ الأحكام والدلائل . قال في آخر منية المفتي : لو أن الرجل حفظ جميع كتب أصحابنا لا بد أن يتلمذ للفتوى حتى يهتدى إليها ، لأن كثيرا من المسائل يحجب عنه على عادات أهل الزمان فيما لا يخالف الشريعة اهـ والقاضى كالمفتي في جميع ما تقدم .

ثم إن ما خالف فيه المفتون الأئمة الأول وما خرجوه على قواعدهم من الأحكام التي اقتضاها العرف الحادث أو فساد الزمان ، ليس تجديدا للاجتهاد ولا خروجا عن مذاهب الأئمة حتى يقال إنه رأى المفتي وإن نسبته إلى الإمام كذب : لأن ذلك كله مقتضى قواعدهم ومأذون به منهم ، فإن مراعاة العرف وتغير الزمان والضرورات اللاحقة بالناس قاعدة أحكمها الفقهاء وناسبت قواعد الشرع الحكيم . وكذا ترجيح بعض الآراء الفقهية بالعرف وتغير الزمان والمصلحة ولو كانت رأيا خارجا عن المذهب تنطق به أقوال مشايخ المذهب الحنفى وأعمهاتهم .

قال المفتي قاضيخان : وإن كانت المسألة مختلفا فيها بين أصحابنا ، فإن كان مع أبي حنيفة أحد صاحبيه يؤخذ بقولهما ، وإن خالفه صاحبا في ذلك فإن كان اختلافهم

اختلاف عصر وزمان كاقضاء بظاهر العدالة ، يؤخذ بقول صاحبيه لتغير أحوال الناس . وقال الشيخ قاسم قطلوبغا تلميذ ابن الهمام^(١) في التصحيح ؟ قلت : يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف وأحوال الناس ، وما هو الأرفق بالناس ، وما ظهر عليه التعامل ، وما قوى وجهه . وتمثل ابن عابدين في رسم المفتي عن ابن نجيم في رسالته رفع الغشام : ولا يرجح قول صاحبيه أو أحدهما على قوله إلا لموجب ، وهو إما ضعف دليل الامام ، وإما للضرورة والتعامل كترجيح قولهما في المزارعة والمعاملة ، وإما لأن خلافهما له بسبب اختلاف العصر والزمان وأنه لو شاهد ما وقع في عصرهما لوافقهما كعدم القضاء بظاهر العدالة .

ورأينا المتأخرين من الحنفية يرجحون قول الشافعي بالضمان في إتلاف منافع الوقف واليتيم لفساد الزمان وغلبة أكل الأموال بالباطل مع اعترافهم بقوة وجه مذهبنا كما يأتي في فصل التعدي .

ومن ذلك أن مذهبنا في زوجة المفقود أنه يفرق بینه وبينها بعد تسعين سنة أو يموت أقرانه في بلده . ومذهب مالك التفريق بعد أربع سنين . ومع ترجيحهم لمذهبنا كما في فتح القدير لم ينعوا من الفتوى بمذهب مالك عند الداعية . قال القهستاني : لو أفتى في موضع الضرورة لا بأس به على ما أظن اهـ .

ومن ذلك أن مذهبنا في ممتدة الطهر التي بلغت برؤية الدم ثلاثة أيام ثم امتد طهرها : إنها تبقى في العدة إلى أن تحيض ثلاث حيض ولو استغرق ذلك عمرها . وقال مالك تنقضي عدتها بسنة من تاريخ الطلاق . قال في البرازية : الفتوى في زماننا على قول مالك اهـ . وهذا ترجيح قيم جدا فإن مذهب الحنفيين في زوجة المفقود وممتدة الطهر كان يناسب ذلك الزمان الأول الذي كانت القلوب فيه عامرة بسطان الدين والأيدي فيه كريمة بالخير ، فكانت المرأة تستطيع أن تظل مدة طويلة حافظة لعهد زوجها مأمونة العوز لا تخشى عليها الريبة ، بخلاف هذا الزمان الذي ضعف فيه الايمان وتندر فيه المحسنون مما لا تستطيع المرأة معه البقاء طيلة هذا الزمان من غير أن تتعرض للحاجة أو تستهدف لما يخذش الكرامة . ومن ذلك أن ظاهر الرواية عن الامام وصاحبيه أن هلال رمضان لا يثبت فيما إذا كانت

(١) في تصحيح القدوري : فان قلت قد يكون أقوالا من غير ترجيح وقد يختلفون

السماء صافية إلا بإخبار جمع عظيم تقع غلبة ظن الثبوت بخبرهم ، وعدد هم مفوض إلى رأى القاضى ، لأن الكثير من الناس يتوجهون بأبصارهم إلى السماء عادة لالتماس هذا الأمر الدينى العظيم ، والمفروض أن لا مانع من غيم أو غبار ، فتفرد الواحد والاثنين بالرؤية مظنة الغلط . وروى الحسن عن أبى حنيفة أنه يكتفى بشاهدين ، قال فى البحر : وينبغى العمل على هذه الرواية فى زماننا ، لأن الناس تكاسلت عن ترائى الأهله . وحينئذ فليس فى شهادة الاثنين تفرد من بين الجمل الغفير حتى يظهر غلط الشاهد ، فانتفت علة ظاهر الرواية .

وبهذا كله يتبين لنا أن رجحان الرأى كما يكون بالدليل يكون برعاية العرف وأحوال الزمان .

ويجب أن يسلك هذا السبيل فى الموازنة بين المذاهب ، كما يجب أن يبحث الموازن عن عرف صاحب المذهب والظروف القائمة فى زمانه حتى يقدو حكمه على رأيه بالفوة أو الضعف سديدا ، وحتى يكون هذا العلم أداة نافعة للبحث عن الآراء الفقهية القوية التى تدبر بها أمور الناس وتضان بها حقوقهم ، وبهذا تدوم على الفقه حياته وجدته .

ثم إن فتوى المفتى التى خالفت نص الإمام للأسباب المقدمة ليست عين مذهبه ، بل هى مقتضى مذهبه ، لأنها لم ترو عنه بذاتها ، بل استنبطت من قواعده ، فلا يقول المفتى الحقنى مثلاً قال أبو حنيفة إلا فيما روى عنه . نعم يصح أن يسمى مذهبه ، بمعنى أنه قول أهل مذهبه أو مقتضى مذهبه .

وبعد ، فإن ما ورد فى هذا المقال والذي قبله لدليل واضح على غنى نصوص الفقه وقضائها لمصالح الناس وقدرتها على حل مشاكلهم على اختلاف أزمانهم وأقطارهم وجنسياتهم . وهذه سنة سلفنا الصالح وعمل فتهائنا الأعلام الذين فطنوا إلى حكمة الشارع وراعوا مقاصد الدين فى كل زمان ومكان ، فاختاروا من الأحكام ما فيه مصالح العباد وسد ذرائع الفساد ، وما فيه صيانة حقوق الخلق والخالق . رسخت عندهم عقيدة ثابتة يخيس بعهد الإسلام من جردها ، وهى أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ، فأعملوا ملكاتهم فى أحكام المجتهدين ، ورجحوا منها

ما يدبر الأمر ويحفظ العدالة ولا يخرج عن قوله سبحانه ، ومن لم يحكم
بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون .

أبعد هذا يليق أن يرعى شرع الله ويستهم فقه المسلمين بالقصور عن مقتضيات
العصر ومجافاة مصالح الناس في هذا الزمان ، ثم يميل أولئك الأفاكون المبطون
الى اختيار أحكام من الشرائع الغريبة فيحكمونها في أموال الناس وأعراضهم
ودمائهم . يؤثرون لتحقيق العدل بين الناس وإخراجهم من العنت والعدوان
أحكاما هي من عمل الإنسان المحدود التفكير الذى يؤثر فيه الزمان والمكان
والشهوات والغايات على أحكام السماء التى شرعها للعلام بمصالح العباد ما كان
وما يكون أحكم الحاكمين بما يهون العدل ويحق الحق . لقد علم أولئك الملحدون
مزايا حكم الإسلام وسيئات حكم الشيطان من أكل أموال الناس بالباطل
والسلاعب بالحقوق وانتشار المظالم والفسوق ، وعلدوا كذلك ما جره الحكم
بالتقوانين الوضعية فى بلاد الإسلام على أبنائه من الولايات والتكبات بعد ما كان
يتمتع بقوة ومنعة ملاكهما الفصل فى المظالم بحكم الشريعة المطهرة .

على أن هذه القوانين التى يدعون لها العصمة والاستقامة ليست إلا مقتطفات
من فقه المسلمين مضافا إليها ما ارتضته أهواء الفجور وأغراض المطامع . أجل :
فلقد امتد ظل الإسلام على بلاد المغرب وأسبانيا وجنوب فرنسا ، وكان المذهب
المالكي هو المعمول به فى هذه البلاد وكتب المالكيين منبئة فيها .

فعلى علماء الفقه أن يوازنوا بين آراء المذهب فيختاروا منها ما تنصره الحجة ،
وما فيه الصون لمصالح الناس والرفق بهم ، تحقيقا لقوله تعالى ، وما أرسلناك
إلا رحمة للعالمين ، ، وما جعل عليكم فى الدين من حرج ، حتى لا تكون كأولئك
المتحصبين الذين زعموا أن الحكم والفتوى وقف على أحكام معينة ، تخلفوا المتاعب
لدينهم وبلادهم . وحتى نحمل الناس على الوسط والاعتدال فيما يليق بالجمهور ،
من غير جنوح الى الشدة بتتبع ما فيه حرج ، ولا ميل الى الانحلال الذى قد يجر
إليه تتبع الرخص ، فإن ذلك مقصد الشارع سبحانه كما يشير إليه قوله صلى الله عليه
وسلم ، إن منكم منفرين ، وقوله ، سدّدوا وقاربوا ، وقوله ، القصد القصد تبلغوا ، .
قال أبو إسحاق الشاطبي : المفتى البالغ ذروة الدرجة هو الذى يحمل الناس على المعهود

الوسط فيما يليق بالجمهور . وقال : إذا ثبت أن الحل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع ، وهو الذي كان عليه الساف الصالح ، فليُنظر المقلد أى مذهب كان أجرى على هذا الطريق فهو أخلق بالاتباع ، وأولى بالاعتبار ، وإن كانت المذاهب كلها طرقا إلى الله ، ولكن الترجيح فيها لا بد منه ، لأنه أبعد من اتباع الهوى كما تقدم ، وأقرب إلى تحرى قصد الشارع فى مسائل الاجتهاد . وبين رحمه الله أن الدوائد^(١) بما يعرف به التوسط . وفق الله المصلحين إلى ما فيه رحمة للعالمين من أحكام الله . ثم إن ما بنى من الفتاوى على العرف يتغير حتما بتغيره ، على وزن ما قلت فى نصوص المجتهدين ؛ لأن صاحب الفتوى ما أفتى بها إلا مناسبة للعرف الذى كان فى زمانه .

البحث الثاني

تحكيم العرف في الوقائع

لا نزاع في تحكيم المفتي للعرف في الوقائع ، لإظهار الحق من الباطل ، وتمييز الحلال من الحرام ؛ كالضمان وعدمه بهلاك الودائع وما هو من قبيل الأمانات فإنه يحكم فيه العرف في الحرز والحفاظ ، حتى لو أحرز النقود والمصوغات في حرز الأمتعة أو أحرز الأمتعة في حرز الحطب كان ضامنا ، ولو أحرزت بحرزا العرفي لم يضمن ، ولو أودعها عند زوجته أو أولاده لا يضمن ، ولو أودعها عند أجنبي ضمن عملا بالعريضة العرفية . ومن ذلك جواز التقاط المال على سبيل التملك أو الرد على مالكة حيث ينظر فيه الى العرف ، فإن كان حقيرا جرت العادة أن مالكة لا يأبه ولا يلتفت إليه جاز تملكه والانتفاع به ، وإلا لا يجوز التقاطه إلا لتعريفه ورده . ومن هنا قالوا : تعريف نحو التمرة وكسرة الخبز من الورع البارد . ومن ذلك مدة اللقطة التي يحل بعدها الانتفاع بها فإنه ينظر في مقدارها الى العرف فيما يناسب كل لقطة ويعلم أن صاحبها لا يطلبها بعدها .

وكذا القاضي يعمل بالعرف ؛ وذلك في ثلاثة مواضع : الأول في الامتناع من سماع الدعوى . الثاني : الحكم بمقتضى الألفاظ العرفية وحمل صيغة الدعوى على ما يفهم عرفا . الثالث : في ترجيح من له القول عند النزاع وعدم البيّنة .

الموضع الأول : يتمتع القاضي من سماع الدعوى ، بمعنى أنه لا يسأل المدعى عليه ولا يطلب جوابه عنها عند اقترانها بما يكذبها في العادة ، لأن هذه العريضة تدل على أن المدعى ليس له حق فيما يدعيه ظاهرا . قال في البحر (١) عن خزانة الأكل : إن هشاما قال في نوادره عن محمد : رجل يعرف بالحاجة والفقر ليس ببينة إلا بورية .

(١) ٧٠ - ٢٤٨ .

(حصير من القصب) ملقاة، صار بيده غلام عرف باليسار، وعلى عنق العبد بكرة
 أى كيس فيها عشرون ألف دينار، فادعاه رجل عرف باليسار، وادعاه صاحب
 الدار، فهو للذى عرف باليسار. ونقل ابن الغرس في الفواكه البدرية عن المبسوط :
 رجل ترك الدعوى ثلاثة وثلاثين سنة ولم يكن له مانع من الدعوى، ثم ادعى،
 لم تسمع دعواه لأن ترك الدعوى مع التمكن يدل على عدم الحق ظاهراً. اهـ
 وشرط ابن الغرس في صحة الدعوى أن يكون المدعى محتمل الثبوت عادة. وقال
 ابن نجيم في البحر : وقد استنبطت من فرع الغلام أن من شرط سماع الدعوى
 أن لا يكذب المدعى ظاهر حاله كما هو مصرح به في كتب الشافعية. وقال : إنه
 لا يدرى هل ما قاله ابن الغرس منقول عن المتقدمين أو تفقه منه. وعلى كل حال
 فالفقه في المسألة صحيح يدل عليه كلام أصحاب المذهب كما تقدم عن الإمام محمد،
 وهو مذهب المالكية. وقد عول عليه ابن القيم في الطرق الحكيمة، ونقله عن
 الاصطخرى الشافعى، ومثّل له بأن يدعى الدنى استتجار الأمير أو ذى الهيئة
 والقدر لعلف دوابه وكئس بابه.

وعلى هذا يتخرج الامتناع من سماع الدعوى إذا تركها صاحبها المدة الطويلة
 من غير عذر، كالصغر والغيبة وكون العين موقوفة، حيث لا ولى ولا وكيل، مع
 وضع المدعى عليه يده على العين وتصرفه فيها بغير البيع، أما التصرف به ففيه
 تفصيل لا نطيل بذكره. وإنما لم تسمع في هذه الحالة لأن العرف يكذب به
 ويدل ظاهراً على أنه لا حق له، إذ المعتاد أن الإنسان لا يسكت عن المطالبة
 بملكه مدة طويلة مع التمكن واستيلاء الغير عليه. وليس هذا قضاء بسقوط الحق
 بالتقادم حتى يحكم بطلانه كما نص عليه في الفقه، بل هو منع من سماع الدعوى لما تقدم.
 وقدر فقهاؤنا المدة الطويلة بثلاث وثلاثين سنة في الأوقاف والموارث،
 وبخمس عشرة سنة في غيرها؛ وقدرها المالكية في العقار بعشر سنين. ويستفاد من البحر
 أن التقدير عندنا لنهى بعض السلاطين قضائه عن سماع حادثة بعد هذه المدة، ولكن
 نص في تكملة رد المحتار على أنه اجتهدى. أما المالكية فقدروا لتقديرهم حديثاً
 عنه صلى الله عليه وسلم قال كما في الشرح الكبير «من حاز شيئاً عشر سنين فهو له»^(١).

(١) انظر في هذا البحث رد المحتار أول كتاب الدعوى. والبحر ج ٧ ص ٢٤٧. وتكملة
 رد المحتار ج ١ ص ٥٤ والطرق الحكيمة ص ١١٢، والدسوقي على الشرح الكبير ج ٤ ص ٢٣٨.

الموضع الثاني : الحكم بمقتضيات الألفاظ الواردة في العقود كالبيع ، فلو كان

المبيع أرضا وتنازعا فيما يتبعها عرفا حكم للبائع . وكذا حل صيغة الدعوى على العرف سواء أكان المدعى عقارا أو منقولا أو ديناً عقداً أو فسخاً . قال في معين الأحكام ص ١٢٥ : قاعدة : كل من له كلام يحمل كلامه على عرفه . ١ هـ لكن ذكر ابن نجيم في الأشباه ص ٤٠ : أن دعوى النقود لا تحمل على العادة القائمة . وفرع على ذلك أن المدعى لو كان نقداً وفي البلد نقود مختلفة المالية وأحدها أروج ، لا يحمل على النقد الغالب كما في البيع ، بل لابد لصحة الدعوى من بيانه بالجنس والصفة ؛ لأن الدعوى إخبار عن وجوب مال سابق ، فمن الجائز أن يكون العرف الغالب وقت الدعوى متأخرا عن وقت الوجوب ، فيكون تقييدا بالعرف الطارىء ، وتقدم أن من شروط العرف أن يكون موجودا وقت التصرف . وذلك بخلاف البيع وغيره حيث قالوا فيه : يحمل العوض على النقد الغالب لأنه إنشاء في الحال ، فتحققت المقارنة بين العرف وما قيده . قال في تكملة رد المحتار من أول الدعوى عن فصول العهادى : إذا كان في البلد نقود وأحدها أروج لا تصح الدعوى ما لم يبين . ١ هـ .

هذا ولكن ذكر صاحب الذخيرة كما نقله البحر^(١) من أول البيوع عنه : أن الدعوى فيما إذا كان في البلد نقد غالب تحمل عليه لأن البيان العرفي كاليان اللفظي ، إلا إذا طالت المدة بحيث تغير العرف ولا يعلم النقد الذي كان غالبا وقت الوجوب فيثبت لا بد من البيان باللفظ .

وعندى أن هذا التفصيل رأى وجيه ، لأن السبب في عدم الاكتفاء بالبيان العرفي في الدعوى احتمال تأخر العرف عن سبب وجوب المال المدعى ، فإذا قصرت المدة بين سبب الوجوب والخصومة يتلاشى هذا الاحتمال ، لا سيما وأن تركيز العرف بين الناس يفتقر إلى زمان .

الموضع الثالث : يرجع القاضى بالعرف من يكون القول له من المتداعيين

لقوة جانب من يشهد له العرف ، لأنه متمسك بالظاهر وما هو الأصل . واليمين لكونها حجة ضعيفة إنما شرعت على أقوى المتداعيين . ويستثنى من الترجيح بالعرف ما إذا كان أحدهما خارجا والآخر ذائدا ؛ لأن شهادة اليد التى هى سبب

الملك أقوى من شهادة العرف ؛ وما إذا كانت العين في يد ثالث ، لأنه إنما يرجح بالعرف عند الاختلاف في العين بعد ثبوت سبب الملك أو هو اليد لكل منهما ؛ وذلك كما إذا اختلف الزوجان في متاع البيت حيث يرجح القاضى قول كل منهما فيما يصلح له عرفاً ، فيقضى به له يمينه ، لأنه وإن كان لكل واحد من الزوجين يد على ما في البيت ، لكن يدمن شهد له العرف أقوى وأظهر ، لأنها يد اختصاص بالاستعمال والتصرف ، ويد الآخر يد استيلاء فقط ، فيقضى للمرأة بنحو ثيابها والحلى ، وللرجل بنحو ثيابه ، والسلاح والفرس . ومحل هذا إذا لم يكن أحدهما صانعاً أو متجراً فيما يصلح للآخر فيكون القول له فيه ، كما في الكفاية والتبيين . وكذا يرجح قولها في مقدار الجهاز مما يصلح لها عند أبي يوسف ؛ لأن العرف أنها تأتي بالجهاز فكانت يدها فيه أظهر . وقال أبو حنيفة : كل ما يصلح لها فالزاع فيه نزاع خارج مع ذى يد وهو الزوج ، فيقضى له ، لأن المرأة وما في يدها في يده .

ومن هذا ما إذا اختلف رجلان في سفينة بها دقيق ، فادعى كل واحد السفينة وما فيها ، وأحدهما يعرف ببيع الدقيق ، والآخر يعرف بأنه ملاح ؛ فالدقيق للذى يعرف ببيعه ، والسفينة لمن يعرف بأنه ملاح . ومنه ما لو تنازع الأب وابنته في متاع ساقه إلى بيت زوجها ، فقال : هو عارية ، وقالت : بل هبة ، فالقول لمن يشهد له عرف البلد ، على ما عليه الفتوى . إلى كثير من أمثال هذا .

ويظهر أن هذا الترجيح أغلبى ؛ فقد قال فقهاؤنا فيما لو اختلف عطار وإسكاف في آلة العطارين والأساكفة وهي في أيديهما : إنها تكون بينهما نصفين عند علمائنا ، ولم يرجحوا بالعرف . وقد حاول صاحب العناية الفرق بين هذا الفرع والاختلاف في الجهاز بأن الترجيح في الجهاز كان بيد الاستعمال المشاهد ، والموجود هنا الصلاحية فقط . ورد عليه في الحواشى السعدية وتكملة الفتح بأن المنصوص عليه في مسألة الجهاز كفاية الصلاحية . وعندى أنه ينبغي الترجيح بالعرف هنا حيث لم يظهر مانع منه .

والترجيح بالعرف مذهب المالكية أيضاً ؛ فقد قال صاحب التبصرة (١) بمد ما قرر أن المذهب القضاء بالعرف والعادة : وهذا أصل لا مناقضة فيه على

المذهب حتى قال أئمتنا رضي الله عنهم : لو اختلف عطار ودباغ في المسك والجلد ، أو اختلف الفقيه والحداد في القلنسوة والكبير ، أو تنازع رجل وامرأة رحا يتجاذبان ، فالقول في هذا كله قول من شهد له العرف والعادة مع يمينه .

أما الشافعية فلا يرجع بالعرف عدوم ؛ ففي مسألة الزوجين يحلف كل منهما للآخر على ما يده ، ويقسم المتاع بينهما إن لم تكن هناك بينة .

احتجوا في مسألة الزوجين بقوله صلى الله عليه وسلم كما عند البيهقي : « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » ، فانه يدل على أن من ادعى شيئاً كان عليه البينة ولا يمين عليه وإن شهد له العرف . وأجاب في تهذيب الفروق بالفرق بين المدعى والمدعى عليه بأن المدعى من كان قوله على خلاف أصل أو عرف ، والمدعى عليه من كان قوله على وفق أحدهما . ويقرب من هذا قول بعض فقهاءنا : المدعى من يتمسك بخلاف الظاهر ، والمدعى عليه من يتمسك بالظاهر . وعليه فلا مخالفة للحديث ، لأن من ادعى شيئاً وشهد له العرف ، ثبتت له يد اختصاص ، وصار مدعى عليه ^(١) .

لا يقضى بالعرف بلا يمين

أما القضاء بمجرد العرف بلا يمين فلا يصح ؛ لأنه قضاء بمجرد الظاهر ، والظاهر لضعف دلالة على الحق واحتمال غيره معه احتمالاً قوياً لا يصلح حجة للإثبات . اللهم إلا في أشياء يدل العرف فيها على الحق دلالة واضحة بحيث تقرب من القطع ويضعف معها الاحتمال ، كقول الصاحبين فيما إذا اختلف الصانع ورب الثوب في أصل الأجر بعد الفراغ من العمل ، حيث حكم أبو يوسف عادة الصانع مع صاحب الثوب ، فإن كان من عادته أن يعمل له بالأجر قضى به ؛ وحكم محمد عادة الصانع مع الناس ، فإن كان معروفاً بهذه الصنعة بالأجر أخذ بقوله ، لأنه لما فتح

(١) انظر تكملة الفتح وتكملة رد المحتار والبحر من آخر باب التحالف ، والتبصرة ج ٢ ص ٥٨ وتهذيب الفروق ج ١ ص ١٨٩ والزيلعي أول كتاب الدعوى ومهذب الفيرازي ج ٢ ص ٢٣٥ .

الحانوت لاجله جرى ذلك مجرى التخصيص عليه . قال خواهر زاده : الفتوى على قول محمد . قالوا : ومن هذا القبيل كل صانع نصب نفسه للأجر ، وكل شيء أعد لتحصيله كالفنادق والحمامات . ومن ذلك الخط في الصكوك والمستندات التي يكتبها الناس فيما بينهم ، فقد أفتوا باعتباره لاسيما من البيع والسمسار والصراف كما في رد المختار عن المجتبى ج ٤ ص ٥٤٨ لأنه حجة فيما كتبوه على أنفسهم في العرف ، حتى لو أنكره صاحبه عد بينهم مكابرا ؛ ولأن المخطوط قلما تتشابه من كل وجه ، والتزوير فيها وإن كان محتملا لكن ينبغي أن لا يكون سبيلا إلى تعطيل مصالح الناس واختلال نظام المعاملات ، وبخاصة بين التجار حيث اطرده العرف بينهم بإثبات الحق بالخط . على أن علم فحص المخطوط وتحليلها قد تقدم فأصبح من السهل على أهل الخبرة معرفة التزوير .

وعند المالكية كما قال القرافي في التقيح : يقضى بالعرف ، وفروعهم الكثيرة تشهد بهذا ، كاختلاف الزوجين في الإنفاق إذا كانت الزوجة في بيت الزوج ، حيث لا يقضى بالنفقة لما مضى ؛ واختلاف المتبايعين في قبض الثمن إذا كانت السلعة المبيعة مما جرى العرف فيه بتسليم الثمن عند البيع . واستدلوا عليه بأن القضاء به قضاء بالطرف الراجع فيصح كالتقضاء بالينة . والجواب : أن الشارع إنما يبنى القضاء على الأسباب التي تفيد العلم بالحق أو غلبة الظن به ، والينة من هذا الباب لغلبة صدقها ودلائلها على الحق في الواقع ، بخلاف العرف فإن دلالته على الحق ضعيفة ، وإن قويت في بعض الأشياء فذلك قليل نادر ، ومع هذا فقد راعاه المفتون محافظة على الحقوق كما تقدم .

لا يقضى القاضي بعلمه لفساد الزمان

علم القاضي هو ما يستفيده من مشاهدته بنفسه الحادثة التي يراد الحكم فيها . ظاهر الرواية عن أصحاب المذهب أن القاضي يتضى بعلمه في غير الحدود الخالصة لله تعالى كدعوى الأموال والزوجية والقصاص وحق القذف والسرقة في حق المال لا في حق القطع .

والحجة لهذا دلالة النص والإجماع على جواز القضاء بالبينة ، لأن المعنى فيه أن القاضى يحصل له بالبينة غلبة ظن الصدق ، فيدل بطريق الأولى على جواز القضاء بعلم القاضى المستفاد من الحس ؛ لأن الحاصل له به هو القطع واليقين ، إلا أنه لا يقضى به فى الحدود الخالصة ، لأن الحدود يحتاط فى درئها ، وليس من الاحتياط فيها الاكتفاء بعلم نفسه ، لأنه لما لم يكن لها مطالب من قبل العباد كان متبهما بإقامته بغير حق ، وهذه التهمة من الشبهات .

وأفتى المتأخرون بأن علم القاضى لا يكون طريقاً للقضاء فى جميع الحوادث لفساد الزمان ؛ فلقد غلب الظلم وكثرت العداوات والاحتماد بحيث أصبح القاضى مشكوكاً فى صدق دعواه العلم بالحادثة ، متبهما فى قضائه بعلمه . فعملوا بالاحتياط فى أمر الدماء والأعراض والأموال عمل المتأخرون بخلاف ظاهر الرواية . وقال فى حاشية الحموى عن ابن سمانة : إن محمداً رجع عن رأيه الأول إلى هذا القول . قال فى الأشباه : إن الفتوى على قول محمد المرجوع إليه أنه لا اعتبار لعلم القاضى . وفى جامع الفصولين : إن الفتوى عليه .

نعم له أن يعمل بعلمه فى أشياء على وجه الحسبة لا القضاء ، كأن يعلم بطلاق امرأة أو غصب مال ، فله أن يحول بين المرأة وزوجها ، ويضع المال المنصوب تحت يد أمين حتى تثبت بوجه شرعى .

المقال السابع

تعارض العرف واللغة

المراد باللغة : الألفاظ المستعملة في معانيها بأصل الوضع ، سواء قلنا إن الواضع هو الله أو البشر . فإذا توافق العرف واللغة بأن دل على عين ما دلت عليه فلا كلام لنا فيه ، وهو المسمى بالعرف المقرر ، كاعتقاد البيع والإجارة بلفظيهما فإنه لغة وعرف ؛ وإن تعارضا بأن دل العرف على خلاف ما دلت عليه اللغة ففي القول تفصيل ؛ لأن العرف إما قولي أو عملي . فالكلام في بحثين :

البحث الأول : العرف القولي

حكى الأصوليون الاتفاق على التخصيص والتقييد بالعرف القولي وترك الحقيقة له ؛ لأن المتكلم أصبح لا يقصد المعنى اللغوي ، فلا يكون مخاطبا به ولا ملتزما له ، لا فرق في ذلك بين العرف العام والخاص والشرعي ، كالدرهم على النقد الغالب ، وهي حرام بمعنى طالق . هكذا قال الأصوليون . لكن يظهر من تتبع كتب الفقه أن الشافعية لم يتفقوا على هذا الرأي في كل الفروع . قال جلال الدين السيوطي في الأشباه ص ٦٦ : فصل في تعارض العرف مع اللغة : حكى صاحب السكافي وجمين في المقدم : أحدهما وإليه ذهب القاضي حسين : الحقيقة اللفظية عملا بالوضع اللغوي ، والثاني وعليه البغوي : الدلالة العرفية ، لأن العرف محكم في التصرفات لا سيما في الإيمان . قال وقال الرافعي في الطلاق : وإن تطابق العرف واللغة فذاك وإن اختلفا فكلام الأصحاب يميل إلى الوضع ، والامام والغزالي يريان اعتبار العرف . وقال في الإيمان ما معناه : إن عمت اللغة قدمت على العرف . . .

وقد يتوهم أن اختلاف مشايخهم في العرف العملي ، لكن السيوطي ذكر من الفروع ما يفيد أنه في العرف القولي ، قال : ولو قال : أعطوه بعيرا لا يعطى ناقة على المنصوص . وقال ابن شريح : نعم لا تدراجه فيها لغة . وقال : وصي للقراء فهل

يدخل من لا يحفظ القرآن ويقرأ في المصحف أولاً ؟ وجهان ، ينظر في أحدهما إلى الوضع ، وفي الثاني إلى العرف ، وهو الأظهر ، ١٠ هـ

فهذا التقل يدل على أن حكاية الإجماع من الأصوليين قد لا تسلم لهم ، لكن لما كان العمل باللغة وترك العرف عند الشافعية غير مضر بل هو قليل ومعظمه ذو وجهين ، أمكن الأصوليين أن يحكوا الاتفاق ، فيؤول بالنسبة للشافعية بأنه على القول المشهور لهم .

هذا وأفاد السيوطي أن اختلاف الشافعية فيما إذا تعارض العرف واللغة العربية ، أما إن تعارض مع الأجمعية فالإتفاق منهم على تقديم العرف إذ لا وضع يحمل عليه . وعندي أن هذا الفرق غير ظاهر إذ لكل لغة وضع أصلي وعرف طارئ . وتقرئنا على تقديم العرف القولى قال العلماء : إن الأسماء الشرعية إذا استعملها أهل الشرع من الفقهاء والأصوليين في كتبهم ومخاطباتهم كانت حقائق شرعية تحمل على معانيها الشرعية بلا قرينة تصرف إليها ، وإذا استعملوها في المعاني اللغوية كانت مجازات لأنهم وضعوها لهذه المعاني فيكون استعمالهم إياها فيما وضعت له ، فتكون حقائق لا تفتقر في الفهم إلى قرينة . غير أن الوضع إن كان لمناسبة بين المعنى الشرعى واللغوى كانت منقولة ، وإن كان بغير مناسبة كانت مرتجلة .

البحث الثانى

العرف العملى

قدمت في تعارض العرف مع التصوص أن العرف العملى إذا عارض اللفظ المطلق قيده باتفاق ، وإذا عارض العام اختلف في أنه يخصه أولاً ، فأثبتته الحنفية ، ونفاه الجمهور ، وبسطت هناك وجهة كل ، ووعدت بتحقيق مذهب المالكية في تعارض العرف مع العام . وهنا أنجز موعدى بتوفيق الله مع إعادة ذكر مذهب الحنفية ، لأن فيه شيئاً من المناقشة والتفصيل .

مذهب المالكية :

ذكر القرافي في الفروق ج ١ ص ٧٧ : أن اعتياد بعض أفراد اللفظ لا يقضى عليه ، ومثله بلفظ الثوب فإنه صادق لغة على ثياب الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر ، وأهل العرف إنما يستعملون في الثياب الثلاثة الأول دون الآخرين . قال : فهذا عرف فعلى . واعتل لعدم تأثيره في اللفظ بأن ترك مباشرة معنى لفظ لا يخل بوضع اللفظ له ، فإنما لم نباشر الياقوت ، ولم يخل ذلك بوضع لفظ الياقوت له . وعضده بحكاية الإجماع على ذلك ، وبني على رأيه فساد تعليل الفقهاء باعتياد الفعل في مسألتى ما لو حلف لا يأكل رأسا يحنث برءوس الأندام ، ولو حلف بأيمان المسلمين يلزمه الطلاق والعق والصيام والحج ، لغلبة الحلف بهذه الأشياء . وقال : إنما كان ذلك لغلبة الاسم لا لغلبة الفعل . وتابعه على رأيه خليل بن إسحاق المالكي .

ولكن جمهور فقهاء المالكيين على أن العرف العملي يخص ويقيّد ؛ قال شمس الدين الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير ج ٢ ص ١٤٣ : « وذكر ابن عبد السلام أن ظاهر مسائل الفقهاء اعتبار العرف وإن كان فعليا . ونقل الوانوغى عن الباجي أنه صرح بأن العرف الفعلي يعتبر مخصصا أيضا . وفي القلشاني : لا فرق بين القولى والفعل فى ظاهر مسائل الفقهاء . ١ هـ .

وإذا أردنا مناقشة القرافي فيما ادعى ، رأيناه علل رأيه بأن ترك مباشرة معنى اللفظ لا يخل بوضعه له . والفائلون بالتخصيص والتقييد لم يدعوا أنه يخل بالوضع بل قالوا : إنه يبين المراد من اللفظ ويقصر حكمه على بعض أفرادها ؛ أما وضعه لمعناه وتناوله لأفراده فانه باق لم يمس . ورأيناه يعضد رأيه بحكاية الإجماع ، ولا أدري إجماع من يريد ؟ أهو إجماع الفقهاء المالكية ؟ فقد قدمت عن الدسوقي أن البارزين منهم لا يقولون بهذا الرأى ، أم هو إجماع الفقهاء جميعا ؟ فكل دن له أدنى دراية بأصول الفقه يعلم خلاف الحنفية . وإنكاره على الفقهاء التعليل باعتبار الفعل وتعليله هو بغلبة الاسم لا أراه إلا فرارا . وقد أنكر عليه ابن الشاط مسألة الثوب وقال : إن الحالف يحنث بما جرت العادة بلبسه فقط ، غير أنه قال : إن ذلك لبساط الحال . والذي دعانى الى بعض الإطالة هنا هو تحقيق مذهب المالكية الذى يجمع كتاب الأصوليين حتى المالكية منهم فيما رأيت على نقل غير الصحيح منه .

مذهب الخفية : إذا تعارض العرف العمل مع اللغة فلذلك حالتان :
الحالة الأولى : أن يكون المعنى الحقيقي مهجورا والمعنى المتعارف هو المستعمل
فيه اللفظ ، كقول الخالف : لا يأكل من الدقيق ، فإن المعنى الحقيقي له هو السف
وهو مهجور ، والمعنى المتعارف أكل ما يتخذ منه كالحبز ونحوه ، وهو الذى استعمل
فيه هذا اللفظ : وكقول الخالف : لا آكل الطعام وعادته أكل القمح ، فإن حقيقته
ما يطعم وهو مهجور ، وعرفه أكل البر . وحكم هذه الحالة تقديم العرف على اللغة
بلا خلاف .

وقد يعكر على هذا أن عثمان بن على الزيلعى وهو من فقهاء الخفية ، قال بعدم
تقييد العرف العمل للفظ . ردد هذا فى باب الوكالة فى النكاح ، وفى باب اليمين
فى الأكل والشرب من كتابه التبيين ^(١) قال فى باب اليمين ح ٣ ص ١٢٨ ردّا
على فتوى الزاهد العتائى وصاحب السكافى بعدم الحنث بأكل لحم الآدمى والخنزير
فيمين حلف لا آكل لحما : ، ولكن هذا عرف عملى فلا يصلح منهيدا بخلاف
العرف اللفظى ، ألا ترى أنه لو حلف لا يركب دابة لا يحنث بالركوب على
الإنسان للعرف اللفظى ؟ فإن اللفظ عرفا لا يتناول إلا الكراع وإن كان فى اللغة
يتناول : ولو حلف لا يركب حيوانا يحنث بالركوب على الإنسان لأن اللفظ
يتناول جميع الحيوان ، والعرف العملى وهو أنه لا يركب عادة لا يصلح مقيدا ، اهـ
وينبغى ألا نغتر بكلام الزيلعى ، فقد رده ابن الهمام فى فتح القدير بقول
الخفية فى أصولهم : ترك الحقيقة بدلالة العادة . وهل العرف العملى إلا نوع منها ؟
وفروع المذهب شاهدة بذلك . وإن موقف الزيلعى من مذهب الخفية لشيء
يقف القرائى من مذهب المالكية ، وقد وضع الحق والحمد لله . ثم هذه الحالة
تسمى فى أصولنا بالهجر عادة أو شرعا . وضابط الهجر العادى : أن يتعارف الناس
ترك المعنى الحقيقي مع سهولة الوصول إليه ؛ أما ما هجرت حقيقته شرعا فككنكاح
الأجنبية والخصومة ، فإن حقيقتهما الزنا والمنازعة وهما مهجوران بين أهل
الإسلام ، لأن المعمود أن دينهم وعقلهم يمنعهم من اجترار المنهى عنه ، وقد
قال تعالى « ولا تقربوا الزنا ، ولا تازعوا فتفشلوا ، فإذا حلف المسلم لينكح

(١) ٢٠ ص ١٢٥ .

أجنبية ، أو وكل مسلم آخر بالخصومة ، انصرفت إليه إلى المعنى المجازى وهو عقد الزواج فى الأول ، وفى الثانى هو الجواب عن الدعاوى أمام القاضى ، أعم من أن يكون إقرارا أو إنكارا ، كما يشعر به معنى لفظ الجواب إذ هو كلام يقطع دعوى الخصم ويطابقه ، وسواء فى ذلك وكيل المدعى والمدعى عليه .

الحالة الثانية : أن يكون المعنى الحقيقى للفظ فيه استعمال ، والمعنى المتعارف للفظ فيه استعمال أكثر وأشهر ، وهذه هى مسألة تعارض الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف :

وأورد هنا شيئا عنها :

المجاز المتعارف : هو اللفظ المستعمل فى المعنى المجازى أكثر من استعماله فى المعنى الحقيقى . ومعنى الحقيقة المستعملة عكسه . ومعنى المتعارف : الأسبق إلى الفهم من التعارف أى التفاهم والتبادر ، وسبب هذه الأسبقية تعامل الناس هذا المعنى فان العرف متى جرى بعمل شئ خاص تبادر فهم ذلك الشئ من اللفظ الصالح له عند إطلاقه ، كما أن سبب قلة استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى عدم شيوع التعامل بذلك المعنى . فموضوع المسألة أنه إذا كان للفظ معنيان أحدهما مجازى متعامل بين الناس ، واللفظ فيه استعمال أكثر وأشهر والآخر حقيقى ، واللفظ فيه نوع استعمال ، فأيهما يرجح ؟ قال الإمام أبو حنيفة : ترجح الحقيقة . وقال صاحباه : يرجح المجاز سواء أكان متناولا للمعنى الحقيقى أولا ، كما ارتضاه جمهور الكتّاب . ويفهم من كلام نجر الإسلام أنه لا بد من تناوله للحقيقة .

مثال ذلك : الأكل من القمح ، فإن حقيقته المستعملة أكل عينه غير نية ، والمجاز المتعارف ما يعم الحقيقة كأكل ما يتخذ منه كالحبز ، فلو حلف شخص لا يأكل القمح ولا نية له ، انصرف إلى أكل عينه عند أبى حنيفة ، وإلى المعنى المجازى عند الصحابين . ومثال آخر : الأكل من اللحم ، فإن المعنى الحقيقى له أكل أى نوع من أنواعه ولو لحم الظباء أو الحمر الوحشية ، والمعنى المجازى المتعارف أكل ما اعتيد أكله من اللحوم ، فلو حلف لا يأكل لحما فهو على الخلاف . ومثال ثالث وهو قول الحالف : لا يشرب من النيل لحقيقته المستعملة السكرع بالفم ، كما يرشد إلى ذلك لفظ

من الدال على الابتداء من غير واسطة ، ومجازة المتعارف شرب مائه على أى وجه .
فالحث في ذلك يكون على الخلاف .

ولم أجد من حرر رأى بقية الأئمة في هذه المسألة ، ولكن قال في فتح القدير
في مسألة لا يشرب من دجلة : إن قول الصاحبين دو قول الشافعي وأحمد ، وعلمه
بأنه المتعارف المفهوم ، فلعلهما قائلان بتقديم المجاز المتعارف .

استدل الإمام بأن الحقيقة المستعملة هي الأصل أى الراجح ، والمجاز فرعها
ومرجوح لها والراجح هو المقدم في الاستعمال على المرجوح .

قال صاحبان : إن المجاز المتعارف أسبق إلى الفهم بسبب تعامل معناه بين
الناس ، وما يسبق إلى الفهم أولى بالأعمال مما لا يسبق ، ولا ترجح الحقيقة بالأصالة
لأن محل الترجيح بها ، وحمل الكلام على الحقيقة ، إذا لم يمنع مانع ، والتبادر إلى
الفهم هنا مانع قرى ، وبهذا يترجح رأى الصاحبين .

ذكر صاحب مسلم الثبوت أنه ينبغي أن يكون النزاع في الحقيقة المستعملة
والمجاز المتعارف ، في غير ما بنى على العرف ، لانصراف ما بنى عليه إلى المتعارف ،
ولهذا أفتوا في حلفه لا يأكل لحما بأنه لا يبحث بأكل لحم الآدمي والخنزير كما عن
العتابي وصاحب الكافي ، مع أن حقيقة اللحم شاملة لهما . ولا يصح هذا الكلام ،
فإنه إن سلم له هذا الفرع ، فهناك فروع أخرى في باب اليمين حكوا فيها الخلاف
بينهم ، مثل : لا يشرب من دجلة ، لا يأكل من الخنطة . على أن مسألة اللحم ليست
من فروع قاعدة الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف ، بل من فروع التخصيص
بالعادة بهجر الحقيقة ، لأن المأمور من المسلم الاستمئزاز من رؤية لحم الخنزير
والإنسان ، فضلا عن تناولها ، وإذا لم يصح هذا الكلام فينبغي تقييد قاعدة :
الآيمان مبينة على العرف ، بغير ما كان من قبيل الحقيقة المستعملة ، والمجاز
المتعارف ، لا العكس .

ثم إن الناظر في موضوع هذه المسألة ومسألة التخصيص بالعرف يخال بينهما
تدافعا ؛ فإن موضوع مسألة العرف العملي كما يفهم من لفظه شامل لما إذا كان
المعنى الحقيقي مجهولا ، ولما فيه نوع استعمال ، وهو موضوع هذه المسألة ؛
إذ العرف العملي صادق بالعادة المطردة والغالبة ، وقد حكوا هناك اتفاق علمائنا

على تقديم العرف العملى . ثم حكوا هنا خلافتهم فى أيهما يقدم ، فكان هذا فى بادى
الرأى تضاربا فى المذهب وتناقضا فى النقل . وبعد البحث فى كلام الفقهاء وجدت
أن مسألة العرف العملى خاصة بما إذا كان المعنى الحقيقى مهجورا ، وهذه فيما إذا
كان فيه استعمال ، فلا تعارض بين الوفاق والخلاف . إذا عرفنا هذا أمكننا أن نميز
من الفروع بين مواضع اتفاق الامام وصاحبيه وخلافهم .

هذا ولا نزاع فى ترك المعنى الحقيقى والمصير الى المجاز الأقرب إذا دلت
العادة على تعذره أو تعسره . ومعنى تعذر المعنى الحقيقى عدم إمكان الوصول إليه
أصلا ، ومعنى تعسره أن يمكن الوصول إليه لكن بعسر . مثال الأول : ما لو حلف
لا يأكل من هذا الرجل ، فإن جسم الرجل لا يمكن أكله ، فيصار الى مجازة الأقرب
وهو ما يحمله من مطبوخ أو غيره . ومثال الثانى : ما لو حلف لا يأكل من هذه
الكرمة ، فإن جسم الكرمة يمكن أكله لكن بعسر ، فيصار الى مجازة الأقرب وهو
ما يخرج منها ، فإن لم يكن للكرمة ثمر بأن كانت من الصغار ، صير الى المجاز الذى
يلى الأول فى القرب وهو ثمنها ، فلو اشترى به ما كولا وتناوله حنث .

ووجه ترك الحقيقة والمصير الى المجاز فى هاتين الصورتين ، أن الحمل على
الحقيقة فيه إلغاء لكلام العاقل ، لأن الحلف على عدم الأكل من عين الرجل
أو الكرمة مثلا ، عبث صرف إذ هو ممنوع عنه بلا يمين ؛ وصون كلامه عن الإلغاء
واجب بقدر الإمكان ، وذلك بالمصير الى المجاز . ثم إنه لا مانع منه ، لأن ما يتوهم
مانعا وهو أصالة الحقيقة وراجحيتها ، ساقط ، لتعذرها أو تعسرها .

وأختم هذا المقال — بحمد الله — بحكم تعارض العرف العام والخاص :

يفهم من تهذيب الفروق نقلا عن أشباه السيوطى ، أنهما إذا تعارضا قدم
الخاص ؛ اللهم إلا إذا كان محصورا وعادة شخصية ، فيقدم عليه العام ، كأن يتواضع
تاجر فى المعاملة على خلاف العرف العام فى الأسواق . وقواعدنا لا تأبى هذا
الحكم ، لأن المعبى عن إرادة أهل العرف الخاص فى هذه الحالة هو عرفهم ،
فيكون حجة لهم وعليهم ، بخلاف العادة الشخصية ، حيث لا تعبر إلا عن إرادة
صاحبها ، فلا عبرة بها . أما العام فهو لأهل العرف الخاص كالاعجمية للعرب ، فلا
إلزام به .

المقال الثامن

أهم الأحكام المبنية على العرف والعادة

إلى هنا فرغت بحمد الله من جمع ما استطعت الوصول إليه وبحمته من أحكام
سرف . وأريد بتوفيق الله أن أبحث أهم الأحكام التي بناها الفقهاء لأضع
في يدي القاري، صورة عملية عن آثار العرف المختلفة في التشريع ، حتى يغدو
أوضوع جم النفع مبارك الثمرات . وسأرتب ذلك على مباحث الفقه إن شاء الله ،
يقع الكلام في أربعة فصول .

(تنبيه : موضع هذه القطعة أول صفحة ١٢٩ قبل الفصل الأول المعقود عليه)

الفصل الاول

المعقود عليه والبدل

المعقود عليه : هو محل العقد . ويجب لانقضاء العقد وترتب حكمه عليه أن يكون المحل قابلا له ، كأن يكون مالا موجودا . ويجب لصحته خلو المعقود عليه مما يقضى الى المنازعة وأكل أموال الناس بالباطل ، كأن يكون معلوما مساويا للبدل في أموال الربا .

وبعد هذا أقول : الأصل في المعقود عليه في المعاوضات أن يكون موجودا ، فيبطل العقد على المعدوم ، بأدلة كثيرة : منها كما في السنن الأربعة : نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الإنسان . ولأن العقد على المعدوم الذى على خطر الوجود قمار وهو منهي عنه . وقد خرج عن هذا ثلاثة أمور أجزت للعرف :

الامر الاول :

بيع الثمار على الأشجار ، والرطبة على الأصول عند وجود بعضها دون البعض . وهذا كالثمار من أنواع مختلفة ، وكالباذنجان مما يتلاحق وجوده .

قال مالك وبعض أصحاب أحمد وابن القيم ^(١) وشيخه بجواز هذا النوع من البيع . وظاهر مذهب الحنفية ^(٢) بطلانه ، وبه قال شمس الأئمة السرخسي ، وأفتى الحلواني وأبو بكر بن الفضل من مشايخ المذهب بالجواز .

استدل مالك وبعض الحنابلة بأن هذا البيع جائز للضرورة ، إذ لا يمكن إلا على

(١) انظر إعلام الموقعين ج ١ ص ٣٦٠ .

(٢) انظر التبيين والفتح والبحر ورد المختار في مسألة ومن باع ثمرة بدا صلاحها أولا صح .

رسائل ابن عابدين ج ٢ ص ١٣٩ .

هذا الوجه ، لأن تمييز الموجود بما يتلاحق وجوده في غاية العسر لا يكلف الشارع بمثله . والدليل لظاهر الرواية عن الحنفية : أن هذه صفة معدوم فتبطل لبطلان بيع المعدوم بالأدلة التي قدمنا ، إذ لا تجزأ الصفقة المتحددة في البيع صحة وبطلانا ، ولا ضرورة تدعو إلى الجواز . قد يقال : الضرورة موجودة فيما لو اشترى ثمارا على الشجر ثم أخرجت غير ما اشتراه ، فإنهم قالوا إن كان قبل القبض يفسد البيع لعجز البائع عن التسليم ، وإن كان بعده يشتركان فيه للاختلاط ، ولا شك أن في كل من فساد البيع والشركة لحاق ضرر بالمشتري ، فيتخلص منه بشراء الموجود وما سيوجد . أجاب السرخسي بأنه لا يتعين هذا الطريق ، لأن المشتري يمكنه أن يشتري الأصول مع الثمار الموجودة ، وما يحدث بعد ذلك يكون على ملكه ثم يبيع الأصول بدقضاء حاجته ، فإن كان البائع لا يعجبه بيع الأصول فالمشتري يشتري الثمار الموجودة ببعض الثمن ويؤخر العقد في الباقي إلى وقت وجوده ، أو يشتري الموجود بجميع الثمن ، ويحل له البائع الانتفاع بما يحدث ، فيحصل مقصودهما بإحدى هذه الطرق ، فلا ضرورة إلى الجواز .

والحلواني وابن الفضل عدلا عن ظاهر المذهب للعرف . قال ابن الفضل : « استحسن فيه لتعامل الناس ، فإنهم تعاملوا ببيع ثمار الكرم بهذه الصفة ، ولهم في ذلك عادة ظاهرة ، وفي نزع الناس عن عاداتهم حرج ، اهـ . وكون هذا من بيع المعدوم المنهى عنه وتصريح ظاهر المذهب ببطلانه ، لا يمنع من صحة ما أفتوا ، لأن العرف كما علمنا يخص الأدلة ويعدل به عن ظاهر المذهب . وقول السرخسي لا ضرورة تمنع من العمل بظاهر المذهب ، ممنوع ، بل غلبة عسر انفكاك الناس عن هذه العادة ؛ والحكم عليهم جميعا بالفسق لتناول المحرم حرج عظيم . على أن المخارج التي ذكرها لا تخلو عن مشقة ؛ فأى بائع يرضى بأن يخرج الأصول التي أعدها للاستغلال من ملكه وهو لا يأمن قبول المشتري ردها إليه ؟ وأى مشتر إذا شاء شراء ثمار بجنهات يكلف نفسه شراء أشجار بعشرات الجنيهات ؟ وكم من العقود يتم إذا أردنا العقد على كل ما يجده ومن الأصول ما ينتج كل يوم كالخيار ؟ ومن من الناس يفتن إلى حيلة لإحلال الباقي إلا عالم متبحر في التشريع ؟ ومثل هذا يقال في حقه بالمنع لعدم الضرورة . وقد تأيدت هذه الفتوى بما روى

عن محمد بن جواز بيع الورد على الأشجار، وهو لا يخرج جملة، بل يتلاحق البعض للبعض.

فالراجح ما ذهب إليه مالك وبعض الخابلة، وأفتى به الحلواني وابن الفضل، وإن اختلفت الوجهة، فإن كلا من الضرورة والعرف يخصصان الأدلة. ويزيد في راجحيته ملائمة لمقصد الشريعة لما فيه من التيسير على الناس.

وقد رد ابن عابدين هذا العرف إلى دلالة النص المبيح للسلم، من أسلم فليسلم في كيل معلوم الحديث، فإنه رخص فيه مع أنه بيع المعدوم للحاجة، وهذه الحاجة موجودة في مسألتنا.

هذا وقد روى عن ابن الفضل أنه قال في هذه المسألة: أجعل الموجود أصلا وما يحدث بعد ذلك تبعا. فاستنبط منه المشايخ أنه لا بد للجواز من أن يكون الخارج الموجود أكثر مما سيوجد. وهو استنباط يناسب التعبير بالأصالة والتبعية. لكن إذا كان المستند هو العرف فأى فرق بين أن يكون الموجود أكثر أو أقل إلا أن يكون ما جرى به العرف مطابقا لما استنبطوه^(١).

الامر الثاني عقد الاستصناع:

الاستصناع في اللغة: طلب العمل من الصانع. وشرعا: أن يطلب من الصانع عمل شيء مادته من عنده على وجه خاص. صورة ذلك أن يطلب شخص إلى حذاء أو نجار أن يصنع له حذاء أو قطرا، والجلد والخشب والمسامير من عند الصانع، ويبين له نوع المصنوع وصفته، ويعين له الثمن وينقده إياه، أو يتفقا على التأجيل. فقولي في التعريف: مادته من عنده أى من عند الصانع، وهو احتراز عن الإجارة فإن المادة فيها من عند المستأجر وعلى الأجير العمل فقط. وقولي: على وجه خاص أى جامع لشرائط الاستصناع التي هي بيان جنس المعقود عليه ونوعه وصفته وقدره وكونه مما جرى باستصناعه العرف. وهو احتراز عما لم يستجمع الشرائط حيث يكون استصناعا فاسدا.

(١) انظر المذهب ج ٢ ص ٢٩٦، وشرح المحلى للنهاج ج ٢ ص ٢٥١

وقد ذكر الحنفية في مشروعيته تفصيلا بين أن يذكر فيه أجل السلم أولا :
 فإن ذكر فيه أجل السلم فهو سلم مشروع بأدلة مشروعية السلم فتراعى فيه شرائطه :
 وإن لم يذكر فيه أجل السلم قال أبو حنيفة وصاحباؤه : يجوز فيما جرى به التعامل
 ولا يجوز في غيره . وقال زفر : لا يجوز مطلقا . ومذهب الشافعي ^(١) كما نقل
 في كتبنا لإطلاق المنع ، ولكن المنقول في كتب الشافعية : أن منع هذه الصورة إنما
 يكون فيما لا ينضبط مقصوده بأن يجمع أجناسا مقصودة لا يعلم مقدار كل واحد
 منها ، كالخفاف والثياب المصبوغة والغالية ، بخلاف ما انضبط مقصوده بأن كان من
 جنس واحد كالثوب من غزل ، أو من جنسين معلوم مقدار كل منهما كثوب الخز
 المركب من الإبريسم والوبر . وهم أولى بنقل مذهبهم .

استدل الحنفية بأن القياس أن لا يجوز الاستصناع كاه ، لأنه لا يمكن إدخاله
 في أى عقد من العقود المشروعة ، فإن أقرب العقود إليه البيع والإجارة بناء على
 أن المعقود عليه فيه العين أو المنفعة ، ثم هو لا يصح بيعا لأنه معدوم حال العقد ،
 ولا إجارة لأنه استتجار على تحصيل عمل في ملك الأجير ، ولكننا تركناه بالتعامل
 من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير فكير ، والتعامل بما يترك به القياس
 كما ترك في دخول الحمام بالأجر من غير بيان المدة ومقدار الماء الذى يستعمل ،
 وفي شراء الشربة من السقاء من غير بيان قدر الماء المشروب ؛ وتركناه كذلك
 بالسنة لما صح أنه صلى الله عليه وسلم استصنع خاتما . ولما كان جوازه على خلاف
 القياس اقتصر على ما جرى به التعامل وترك ما عداه على القياس . ثم إن
 الاستدلال بالتعامل راجع فى الحقيقة إلى الاستدلال بالإجماع العملى الذى هو
 قسم من الإجماع المطلق وثابت بثبوته .

هذا كلام الفقهاء . لكن يرد أن هذين الدليلين لا يثبتان كل المدعى وهو
 جواز الاستصناع فيما جرى به العرف فى كل زمان . أما الحديث فلأنه معدول
 به عن سنن القياس فيقتصر فيه على ما ورد ؛ وأما الإجماع فلأن ما جرى عليه
 تعامل الناس فى عصر التقليد لم يجمع عليه ، إذ الإجماع اتفاق المجتهدين . والجواب

(١) انظر المذهب للشيرازى ج ٢ ص ٢٩٦ ، وشرح المحلى للنهجاى ج ٢ ص ٢٥١

أن ما لم يثبت جوازه بالسنة أو الإجماع يجوز بدلالتهما، لأنهما معللان بالحاجة العامة التي يدل عليها التعامل، وتقدم في رد^(١) العرف إلى الأدلة الشرعية.

وتمسك زفر بالقياس الذي تقدم. واستدل الشافعية على ما نصوا على منعه بأن ما لم يضبط مقصوده لا يعرف قدر كل جنس منه، فيؤدى إلى النزاع؛ ولكن ما ذكره زفر والشافعية مردود بما قدمنا من الإجماع والسنة ودلالتهما.

فالفقه أن ما جرى العرف به صح استصناعه كالحفاف والأواني وأثاث المنزل وعدد الحرب والثياب. وأما تصريح فقهاءنا بأنه لا يجوز استصناع الثياب فذلك مبنى على عرفهم، لأن الناس ما كانوا يتعاملون بهذا النوع، أما الآن فقد فشا هذا التعامل بين التجار والصناع في البلدان. ويشترط في العرف المجوز للاستصناع أن يكون عاما، لأنه قاض على الدليل الشرعى، كما تقدم^(٢).

الامر الثالث: إجارة ما جرى العرف باستئجاره:

المعقود عليه في الإجارة هو المنافع، وهي معدومة للحال، وتوجد في المستقبل ساعة فساعة. فالعقد عليها إما على معدوم في الحال، أو مضاف إلى ما سيوجد في المستقبل. وعلى كل فالقياس والقاعدة العامة أن لا تشرع أصلا، لأنها عقد على معدوم كما تقدم، ولكنها شرعت استحسانا بالدليل القاطع؛ قال تعالى: فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن،. أقول: شرعت استحسانا للحاجة الشديدة؛ لأن كل أحد لا يملك ما ينتفع به ولا يستطيع تملكه. ويعنون بالحاجة هنا ما يعم الضرورة كالإجارة لإرضاع من لا مرضعة له. وإذا كان المشروع على خلاف القياس لعله مفهومة بفهم اللغة يعم مواضع وجودها بالدلالة وينتفى فيما عداها، فشرع الإجارة يعم مواضع الحاجة وينتفى فيما عداها.

(١) انظر صفحة ٣٢

(٢) انظر صفحة ٥٨

وبعد هذا أقول : إن الدليل على وجود هذه الحاجة هو العرف : لأن تداول الناس أمراً بحيث يصل إلى حد الاعتياد مع قبول الطباع له ، يدل على احتياجهم إليه ، وأن منفعته مقصودة لهم بعقد الإجارة ، وإلا كان عبثاً . قال في الفتح ^(١) : « وأصل الإجارة مقتضى القياس فيها البطلان ، إلا أن الشرع أجازها للحاجة فيما فيه تعامل ، اهـ .

وفي البرازية كما في نشر العرف : صحة الإجارة بالتعارف العام . فتمى وجد العرف بإجارة شيء كالدور للسكنى والأراضي للزراعة ، صحت الإجارة لوجود الحاجة ، ومضى انتهى كإجارة الأشجار للاستغلال وتخفيف الثياب بتعليقها ، بطلت الإجارة لعدم الحاجة ، ولأنه يدل على أن المنافع المفقودة عليها غير مقصودة من العين المستأجرة : وبهذا يكون يدل العوض فيها من السفة ، وأخذ العوض عنها من أكل المال بالباطل . فالفقه أن الإجارة تدور على العرف صحة وبطلاناً ؛ ولهذا شرط في انعقاد الإجارة أن تكون المنفعة مقصودة لجمهور الناس .

هذا هو مذهب الحنفية ، والصحيح من مذهب الشافعية ^(٢) . ويفهم من كلام المالكية كما في الشرح الكبير ^(٣) أنه يكفي أن تؤثر المنفعة في العين وتنقص قوتها ؛ قصدت عند جمهور الناس أو لم تقصد ، ولهذا أجازوا إجارة الأشجار لتخفيف الثياب . قالوا : لأنه عتمد على منفعة متقومة . والدليل لنا ما قدمنا . ونقول لهم : الأصل في المنافع عدم التقوم ، لأن مآليتها مفقودة حيث لم تكن محروزة في الأيدي ، وإنما عرفنا تقومها بالشرع في الإجارة وهي لم تشرع إلا للحاجة العامة والانتفاع المنصود ، فيستقط التقوم في غير هذا ، أثر الانتفاع في العين أو لم يؤثر . وخرج على هذا بطلان إجارة الأشجار للاستغلال وتبقى الثمار ؛ فلو اشترى شخص ثمار بستان وجب عليه قطعها في الحال تفريفاً لملك البائع ، فإن أراد تبقيتها على الأشجار ليتمكن من بيعها للناس بلا تلف وتوصل إلى ذلك باستئجار الأشجار ، كانت الإجارة باطلة . قالوا وله استبقاء الثمار في هذه الحالة ، لأن هذه الإجارة وإن بطلت فقد تضمنت إذن البائع بالاستبقاء حيث قبلها . وخرج أيضاً بطلان

(١) انظر فتح القدير ج ٥ ص ١٠٣ .

(٢) المهذب ج ١ ص ٣٩٩ .

(٣) الشرح الكبير للدرديري ج ٤ ص ٢١ .

إجارة الدواب ليقفها أمام بيته ليعلم الناس أنه ذو مال وجاه ، واستئجار الثياب والمصوغات والساعات لتزدان بها حوائيت صنائعها ؛ لأنه لم يجر الدرف بذلك ، وليس لهذه الأشياء منفعة يقصدها جمهور الناس بعقد الإجارة .

وكذا يخرج بطلان حيلة كان يصنعها بعض الناس للوصول إلى ربح من القرض من غير أن يكون ربا ؛ ذلك أن الشخص قد يحتاج إلى قرض من ذى مال فيضنّ صاحب المال بالقرض إلا بفائدة ، فيحتالان على الوصول إليها باستئجار المتترض لحفظ عين للمستقرض لا تزيد قيمتها على الأجرة كسكين أو ملاءة أو امرأة . ثم يحصل المقرض على قرضه وأجرته من غير أن يتترف لإثم الربا . قالوا هذه الإجارة باطلة لأنها مشروعة على خلاف القياس للحاجة العامة التي يدل عليها التعامل العام ولم يوجد ، وقيل بصحتها على القول باعتبار العرف الخاص ، فإن هذه المعاملة عرف أهل بخارى ، وقدعت أن اعتبار العرف الخاص قول ضعيف . على أنهم قالوا : إن هذا ليس عرف عامة البخاريين ، بل يعرفه الخواص فقط ، فلم يوجد شيء من العرفين .

ومهما يكن من الآراء في هذا الفرع فإنها حيلة أظهر فيها العاقدان صورة الإجارة الجائزة ، وأخفيا فيها قصداً خبيثاً ، وهو الانتفاع من وراء القرض والربا المحرم ، فقرا بذلك من مبرة القرض الذي شرعه الله فرجاً للمكرويين . فيجب أن يكون حكمه حكم سائر الحيل التي يقصد بها استحلال محارم الله ، كبيع الحينة ، والعقد المقصود به إسقاط الشفعة والزكاة . ورأى الإمام محمد فيها الكراهة التحريمية . ورأى المحققين من فقهاء الشريعة الذين فطنوا إلى حكمها وبنائها على مصالح الخلق كابن القيم : بطلان هذا النوع من العقود ، نظراً إلى الأغراض والقصود وسدا للذريعة ^(١) .

وأعود إلى الموضوع فأقرر أن قانون المذهب الحنفى أن ما تعارف الناس استئجاره صحت إجارته ، وما لاتعارف فيه فهو باطل ، والمعتبر هنا هو العرف العام لقضائه على الأدلة .

(١) انظر إعلام الموقعين وبيع العينة في كفالة الفتح وحيل إسقاط الشفعة في التبيين .

تثبت المالية بالعرف

الأصل أن المعقود عليه في البيع يجب أن يكون مالا ، فيبطل بيع مالا مالية له ، لأن أخذ المال على سبيل المعاوضة من غير عرض من الآخذ أكل لأموال الناس بالباطل ، وبذله على هذا الوجه سفه ، وكلاهما باطل ، فيبطل ما يستلزمه .

والمال ^(١) في لسان الشرع كما قال صاحب الدرر: موجود يميل إليه الطبع ، ويجرى فيه البذل والمنع . وقال في الكشف الكبير : المال ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة . ومعنى التعريفين واحد وهو الشيء الذي ترغب فيه الطباع بحيث تضن النفوس به إلا بمقابل ، ويمكن إحرازه للانتفاع به عند الحاجة . فخرج بقوله : موجود في التعريف الأول ، وبقوله : يمكن ادخاره في التعريف الثاني : المنافع ؛ فإنها أعراض متصرمة كما توجد تتلاشى ، فليست بمال ، وإنما هي ملك ، أى مملوك شأنه أن يتصرف فيه على وجه الاختصاص ، والذي يشهد له إطلاق أدلة الشرع أن المنافع قسم من المال ، وخرج بميل الطبع في التعريفين ما لا يميل إليه الطباع ، وهي الأعيان التي لا يرغب فيها ، ولا تضن بها النفوس ، لتفاهتها وعدم الانتفاع المقصود بها كحبة قمح وكسرة خبز وقليل التراب ، أو الماء في محله والبيض الفاسد والزجاج المكسر بحيث لا يصلح في شيء ، والحشرات التي لا ينتفع بها كالثقائف والضفادع وحيوان الماء المحرم إلا ما ينتفع بشيء منه كالجلد والعظم . وبهذا صحح السرخسي وابن الهمام عدم جواز بيع الكأب العقور ، لأن مفسدته تربو على نفعه بحيث يكون في حكم العدم ؛ وقالوا يبطلان بيع القثاء والجود والبيض إذا كان فاسدا لا ينتفع به . والحاصل : أن كل مالا ينتفع به فليس بمال ، أما ما يجري فيه البذل والمنع وينتفع به ولو بحسب المآل فإنه يصح بيعه متى قومه الشرع وأباح الانتفاع به ؛ ولهذا جوزوا بيع النحل ودود القر والعلق مع أنها من الهوام للانتفاع بها في إنتاج العسل والحريز والتداوى بامتصاص الدم الفاسد ؛ وأجازوا بيع الذبل

(١) انظر البحر ج ٢ ص ٢٧٧ ، وابن عابد بن ج ٤ ص ٣ ، ١٥٥ ، والدرر ج ٢ ص ١٦٨ طبع الآستانة

وخره الحمام الكثير مع أنها من المستفدرات للانتفاع بها في إخصاب الأرض .
قال الزيلعي في التبيين إن المسلمين تمولوا السرقين من غير نكير .

ومن هذا يتبين أن مقياس المالية تعارف الناس أن هذا الشيء مرغوب فيه ومنفع به أو عدم تعارفهم . ذلك ولا ريب أن هذا أمر يتجدد على مر العصور واختلاف الأمكنة ، فكثير من الأشياء لم تكن له في القديم فائدة فكان محترماً بين الناس ، ثم أثبت التجارب أو الكشف العلني أن له منافع في الطعام أو في الطب أو الصناعة أو الزراعة أو الحرب فتعوله الناس وقابلوه بالاثمان . وكثيراً ما نرى الشيء في مكان تافها لا يذفع به ولا قيمة له ، وفي مكان آخر من من العزة والنفاسة بمقدار .

ثم إن العرف العام والخاص في تعريف المالية سواء ؛ ولهذا قال صاحب الكشف الكبير والدرر : « وثبتت المالية بتمول الناس كافة أو بتمول البعض ، اهـ » . وهذا لأن العرف المثبت للمالية من العرف الذي يرجع إليه في تطبيق الأحكام المالية .

وكما تكون مالية الأشياء التي بينها العرف العام أو الخاص أساساً لصحة البيع ، تكون كذلك أساساً للتضمنين عند إتلاف الشيء المتمول .

يجوز وقف المنقول مستقلاً عن العقار

إن جرى العرف بوقفه

القياس والأصل العام في الوقف : أن يكون مؤبداً ، لأنه إخراج الملك لا إلى مالك كالإعتاق ^(١) . وينبني على هذا أنه لا يجوز وقف المنقول مستقلاً عن العقار لأن المنقولات على شرف الهلاك فليست قابلة للتأبيد . فالقياس المنع من وقف المنقول استقلالاً .

وقد أخذ به أبو حنيفة ، فمنع من وقف المنقول المستقل عن العقار إطلاقاً . وقال أبو يوسف بجواز وقف ما ورد به الشرع نصاً أو دلالة وهو الكراع

(١) انظر البدائع : ج ٦ ص ٢٢٠

والسلاح. والمراد بالكراع كل ما يركب أو يحمل عليه في الحرب، وبالسلاح كل ما يستعمل في المنازلة. وقال محمد بوقف الكراع والسلاح وما جرى به العرف مما سواهما، كالكتب وفرش المساجد وجزازات الموتى والدراهم والدنانير والحبوب، بأن توقف لتقرض من أهل الحاجة ثم ترد، أو تدفع مضاربة، أو يصرف ربحها إلى جهة الوقف. وقالت الأئمة الثلاثة بوقف المنقول الذي لا ينتفع^(١) به باستهلاك عينه، فلا يصح في نحو الطعام، إلا أن الشافعي قيده بأن يبقى مدة يصح الاستئجار فيها.

استدل محمد بأن القياس ألا يجوز الوقف في المنقولات كلها كما تقدم، ولكنه استحسن في الكراع والسلاح بما جاء في حديث عمر رضي الله عنه كما في الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم قال: «وأما خالد فإنكم تظلمون خالدًا قد احتبس أدراعه وأعتاده في سبيل الله تعالى» والاعتاد: آلات الحرب من الدواب والسلاح وغيرها. وبما عن أبي هريرة كما عند البخاري وأحمد أنه صلى الله عليه وسلم قال: «من احتبس فرسا في سبيل الله إيمانًا واحتسابًا فإن شيعته وروثه وبوله في ميزانه يوم القيامة حسنات» في القاموس: الحبس من الخيل: الموقوف في سبيل الله. وفسر في نهاية ابن الأثير الحبس في حديث خالد بالوقف، فبدل الحديثان على صحة وقف ما ورد فيهما بالعبارة، وغيره مما هو من نوعه يثبت وقفه بطريق الدلالة. واستحسن في غير الكراع والسلاح مما فيه تعامل بالعرف، فإنه يترك به القياس كما في الاستصناع.

واستحسن أبو يوسف في الكراع والسلاح بالحديثين المتقدمين عبارة ودلالة، وعمل فيما سواهما بالقياس.

واستدل الأئمة الثلاثة بالحديثين المتقدمين. وفي كتب^(٢) الشافعية الاستدلال باتفاق المسلمين على وقف الحصر والقناديل والزلالى — وهي نوع من البسط — في كل عصر، فيثبت فيما ورد فيه النص والإجماع بهما، وغيره يثبت بالدلالة أو القياس على ما ثبت بهما.

(١) المعنى: ج ٦ ص ١٨٨

(٢) معنى المحتاج ج ٢ ص ٣٦٢

يقال لأبي حنيفة : إنما يعمل بالقياس حيث لم يوجد ما يصرف عنه كالتص
والعرف فيما هنا . ويقال لأبي يوسف : إنك عملت بالقياس في موضع العرف .
وللأئمة الثلاثة : إن القياس الذي أجريتموه باطل ، لأن من شرط القياس ألا يكون
حكم الأصل معد ولا به عن سنن القياس ، ووقف المقول مما عدل به عن سننه ،
لأن موجب الوقف التأيد وهو لا يتأيد .

وبهذا رجع الحنفية قول محمد ، قالوا : عليه أكثر فقهاء الأمصار ، وعليه الفتوى .
وفي الإجماع أنه الصحيح .

ثم هذا العرف راجع إلى الإجماع فيما أجمع عليه عملاً ، وفي غيره يرجع إلى
دلالة كما تقدم في المقال الثاني ، ولا يمكن أن يرجع إلى القياس على الوارد لأنه
على خلاف القياس .

ومتممنا أحكام العرف المنقذ منه أنه يشترط في هذا العرف الذي يصح
وقف المقول أن يكون عاماً لغضائه على القياس ، لكن جرى الفقهاء قديماً
وحديثاً على اعتبار العرف الخاص ، وذكرت ما يؤيد ذلك في بحث الشروط ^(١)
وبناء عليه ، فالمعتبر عرف إقليم الواقف في زمن الوقف .

هذا ويرجع إلى العرف في كثير من مسائل الوقف كمعرفة ما يستوى
في مصرفه الأغنياء والفقراء ، أو يختص بالفقراء ، ومعرفة شروط الواقفين .

المعيار في أموال الربا

الأصل أن المعتود عليه تجب مساواته للبدل إن كانا من أموال الربا واتحد جنسهما . والمساواة إنما تكون بالمعيار الشرعي ، وهو الكيل في المكيلات كالقمح والشعير ، والوزن في الموزونات كالذهب والفضة ، فلا يجوز التساوى بالوزن فيما يكال ، ولا بالكيل فيما يوزن لجواز التفاضل بالمعيار الأصلي ، إلا إذا تيقنا من التساوى في الكيل والوزن . لا خلاف بين المسلمين في كل ذلك إلا ما عن ابن القيم ^(١) من أن المباح من مصوغ الذهب والفضة وحليتهما يباع كما تباع السلع غير الربوية تقويماً للصناعة ، وما عن أكثر الفقهاء من جواز العرايا .

وإنما الخلاف في تعيين المعيار في كل مال من أموال الربا . فذهب أبو حنيفة ومالك ومحمد بن الحسن وأبو يوسف ، في رواية عنه ، إلى أن ما نص الشارع على أنه مكيل أو موزون كالأشياء الستة : الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والملح ، فهو كذلك أبداً وإن أحدث الناس عرفاً على خلافه فكالوا الموزون ووزنوا المكيل ، وما لم ينص عليه فالمعتبر فيه عرف الناس في الأسواق . وذهب الشافعي ^(٢) في أرجح أقواله وأحمد إلى أن ما غلبت عادة الحجاز بكيله أو وزنه في عهده صلى الله عليه وسلم فهو كذلك أبداً وإن أحدث الناس عرفاً على خلافه ، وما لم يكن كذلك فالمعتبر فيه عرف الناس في الأسواق . وللحنابلة فيه وجه آخر وهو رده إلى أقرب الأشياء بالحجاز شهاً به . وروى عن أبي يوسف أن المعتبر هو عرف الناس في المنصوص عليه وغيره .

احتج أبو حنيفة ومن معه بأن الواجب في المنصوص عليه اتباع النص لا غيره ، إذ لا عبرة بالعرف على خلافه لأن النص حق أبداً ، أما العرف فجاز أن

(١) انظر إعلام الموقعين ج ٢ ص ١٠٤

(٢) انظر المحلى على المتأخر ج ٢ ص ١٦٦

يكون على باطل ، وتقدم بسط هذا الوجه في بحث الشروط . وإنما اعتبر العرف فيما لم ينص عليه اتباعا للمعهود من الشريعة أن ما لم يرد فيه حد معين فالمرجع فيه إلى العرف كما في المسألة ؛ ولأن العرف المثبت للمعيار إذا كان عاما كان إجماعا وهو حجة .

واحتج الشافعي وأحمد فيما ليس للحجاز فيه عرف غالب بما قدمنا . ونحيا فيه للحجاز عرف :

أولا : بما روى أبو داود والنسائي عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : المكيال مكيال المدينة والميزان ميزان مكة . استدل به ابن قدامة في المغني^(١) والشيرازي في المذهب . ووجهه أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما بعث لبيان الأحكام ، فهذا الحديث بيان لرد الأموال الربوية كيلا ووزنا إلى عادة الحجاز التي عاصمتها مكة والمدينة .

ثانيا : بأن الظاهر أنه صلى الله عليه وسلم اطلع على ما كان في زمنه من المعيار وأقره ، فعرف الحجاز ثابت بالسنة القولية والتقريرية ، ولا عبرة بعرف الناس على خلاف السنة .

وجه الرواية عن أبي يوسف أن العرف الطاريء إنما يترك لو قام النص على خلافه ، وما هنا ليس كذلك ، لأن نصه صلى الله عليه وسلم على المعيار مبنى على العرف الذي كان معلول به ، حتى لو كان العرف هو الوزني في المكيال والكيل في الموزون لورد النص على وفقه ، ولو تغير في حياته صلى الله عليه وسلم لتغير النص ، وحيث كان معلولا بالعرف فهو مدار المعيار أبدا . وقد تقدم شرح هذا الوجه وتأيد هذه الرواية في الشرط الثالث من شروط العرف فلا أطيل الكلام فيه . وأما الحديث الذي استدلوا به فما أبعد عن المطلوب لأن المكيال والميزان آلتا الكيل والوزن ، فهو كما قال الشوكاني^(٢) دليل على أنه يرجع عند الاختلاف في الكيل إلى مكيال المدينة ، وعند الاختلاف في الوزن إلى ميزان مكة اهـ . وإنما يدل على المدعى أن لو كانت عبارته المكيال مكيل المدينة والموزون موزون

(١) ج ٤ ص ١٠٠ ، والمذهب ١٠

(٢) نيل الأوطار ج ٥ ص ٣٠٧

مكة ، وتقريره صلى الله عليه وسلم للعادة الغالبة في عهده إنما هو معلوم بالعرف كما تقدم .

فالأصح من الآراء هو هذه الرواية عن أبي يوسف .

فخرج عليه أن ما كان مكيلا بتقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم وما كان موزونا إذا تغير عرف الناس فيه ، ثم كالوا الموزون ووزنوا المكيل ، تغير المعيار ، وعليه يتخرج بيع الدقيق بجنسه وزنا مع أنه مكيل بالنص ، أما ما كان العرف فيه مشتركا فالعمل فيه بالنص إذا لا عرف يصرف عنه .

وقد استظهر العلامة ابن عابدين ^(١) أنه يشترط للعمل بالعرف في موضع النص عند أبي يوسف ، أن لا يخرج العرف عن المعيار الشرعي ككيال الموزون ووزن المكيل . أما إذا أخرج عنه كالعدد في الذهب والفضة فإنه يبطل العرف ويجب المصير إلى النص أملا يلزم عليه إبطال نصوص التساوي بالكيل والوزن المتفق على العمل بها عند الأئمة المجتهدين . وعليه فلا يجوز اعتبار التساوي بالعدد في استقراض الدراهم والدنانير عند الاختلاف في الوزن وشيوع التعامل بالعدد كما كان في بعض المسكوكات القديمة . لكن قال سعدى أفندي في حاشيته على العناية : إنه ينبغي أن يخرج على رواية أبي يوسف استقراض الدراهم عددا كما هو المتعارف في زماننا . ونقل ابن عابدين عن البركوي أنه لا حيلة فيه إلا التمسك بالرواية الضعيفة عن أبي يوسف اهـ .

وعندي أن هذا الاستظهار موفق جدا لتوفيق ، لأن اعتبار العدد في الذهب والفضة يؤدي إلى نفي الربا فيما تعورف عنده منهما لعدم المعيار الشرعي ، مع أن النص المفيد لربويتهما لم يفرق بين نوع ونوع . وكذا يقال في كل ما أفضى إلى نفي ربا الفضل في مال حكم الشرع بربويته .

وعليه فينبغي أن يلتزم مخرج آخر غير هذه الرواية كالنصوص النافية للخرج إن بلغ الأمر بالناس إلى غلبة عسر الانقضاء . وعلى كل حال فقد سلطنا

(١) انظر رد المحتار ج ٤ ص ٢٨١

الله من هذا الاضطراب في المعاملة ، فإن النقود في عصرنا مضبوطة بالوزن ضبطا كاملا بحيث صار ذكر العدد كناية عن الوزن .
هذا والعرف العام والخاص في المعيار سواء .

العرف في البذل

الأصل في البذل أن يكون معلوما لئله صلى الله عليه وسلم عن الغرر ، ولما أخرج أحمد وأبو داود عن أبي سعيد ، قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن استئجار الأجير حتى يبين له أجره . ولأن المقصود من العقد التسليم والتسلم من غير إفضاء إلى المنازعة ، وجهالة البذل تفضي إليها ، والعلم إما بالاشارة أو بذكر القدر والجنس والصفة ، وخرج عن هذا أمران :

الأول : أنه يستغنى عن الصفة بالعرف في الثمن والأجرة ؛ وذلك إذا كان في البلد نقود مختلفة في الرواج سواء استوت في المالية أو اختلفت كالجنه المصري والانجليزى بمصر ، فإنه ينصرف إلى غالب نقد البلد بحكم العرف ، سواء نشأ من غلبة اسم النقد في أحد النقود المتداولة حتى كان عرفا قوليا ، أو نشأ من غلبة التعامل بأحدها دون الباقي حتى كان عرفا عمليا ؛ لأن كلا من العرفين يقضى على اللفظ . أما إذا استوت النقود في المالية والرواج ، فإنه يستغنى عن الصفة أيضا ؛ لأن الجهالة لا تضر للتساوى ، وينصرف النقد إلى أحدها . وإن اختلفت المالية مع الاستواء في الرواج فسد البيع لإفضاء الجهالة إلى النزاع .

الأمر الثاني : الأجر المجهول جهالة لا تفضي إلى المنازعة لجريان العرف بالتسامح فيه ، وذلك في مسألتين :

المسألة الأولى : استئجار الظئر بطعامها وكسوتها فقط أو مع أجر معلوم .
أجازه أبو حنيفة ومالك وأحمد في رواية ، ومنعه الشافعى وأبو يوسف ومحمد وأحمد في رواية أخرى .

قال المانعون : العلم في الأجر شرط بالدليل الذى قدمنا ، والطعام والكسوة أجر مجهول لاختلافه اختلافا كثيرا في القدر والصفة . وكذا إذا انضم إلى الطعام والكسوة أجر معلوم ، لأن المؤلف من المعلوم والمجهول مجهول . والحجة للمجوزين

الاستحسان بالكتاب، وهو قوله تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن »، إلى أن قال : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ».

أوجب سبحانه على الآباء الرزق والكسوة للوالدات المرضعات من غير فصل بين أن يكن زوجات أو مطلقات. ومعلوم أن الوجوب للمطلقات غير المعتدات من رجعي لا يكون إلا بطريق الأجرة. وكذا يدل عليه قوله تعالى : « وعلى الوارث مثل ذلك »، لأن الوجوب على الوارث للوالدات لا يكون إلا بطريق الأجرة أيضا. وليس مطلق الجهالة بمانع، بل المانع منها ما يفضي إلى المنازعة وهو منفي هنا بالمساحة مع الأظآر والنوسعة عليهن في العرف شفقة على الأولاد.

المسألة الثانية : استئجار الأجير غير الظئر بطعامه وكسوته. أجازاه مالك وأحمد في رواية، ومنعه الحنفية والشافعية وأحمد في رواية أخرى :

دليل المانعين هنا هو دليل المانعين في المسألة الأولى، ودليل المجوزين العرف الراجع إلى الإجماع العملي؛ فإن الصحابة كأبي بكر وعمر وأبي موسى تعاملوه من غير تكير. نقل هذا ابن قدامة في المغني^(١)، وروى أحمد وابن ماجه عن عتبة بن النضر أنه قال : كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقرأ آطس حتى بلغ قصة موسى عليه السلام، فقال : إن موسى أجر نفسه ثمانى سنين أو عشر سنين على عفة فرجه وطعام بطنه، وشرع من قبلنا شرع لنا إذا لم يرد ناسخ. لكن هذا الحديث ضعيف، لأن في إسناده مسلة بن على الحسنى وهو متروك، فيكفى في الاستدلال الإجماع السابق.

ثم إن علة الجواز في المسألتين أن هذه جهالة لا تفضى إلى المنازعة لجريان العرف بالتساع في مثلها، فلو ألحق بهما بطريق الدلالة كل أجر مجهول القدر جرى عرف الناس بالتساع فيه بحيث لا تفضى جهالته إلى منازعة كأجرة الحلاق واستئجار الدابة بعلفها، أو بأجر معلوم وعلفها، وأجرة النجار في بلاد الريف، لما كان من ذلك مانع فيما أظن. وهو مذهب مالك رضى الله عنه. ثم المرجع في تقدير هذه الأجرة العرف.

(١) ج ٦ ص ١٠٠

استئجار الأجير ببعض ما يخرج من عمله

الأصل في الأجرة أن لا تكون بعض عمل الأجير ، فلو كانت كذلك فسدت الإجارة ، كاستئجار على نسج غزل يبعثه منسوجا ، أو خبز طعام يبعثه مخبوزا ، أو حصاد زرع يبعثه محصودا ، لما أخرج الدارقة طي واليهي عن أبي سعيد قال : نهى صلى الله عليه وسلم عن عصب الفحل وعن قفيز الطحان ، . ومعنى النهى عن قفيز الطحان النهى عن طحن الطعام بجزء منه مطحونا . وقال ابن المبارك أحد رواة الحديث : إن صورته أن يقال للطحان اطحن بكذا وكذا وزيادة قفيز من نفس الطحين . وعلى كلا التفسيرين فعلة النهى كون الأجرة أو بعضها بعض ما يخرج من عمل الأجير ، لأن ذلك يؤدي إلى عجز المستأجر عن تسليم الأجرة حالة العقد ، والقدرة على التسليم شرط صحة الإجارة . فيلحق به كل ما وجدت فيه علته كغزل الصوف ونسجه وحمل الطعام يبعثه ، بدلالة النص لظهور العلة وعدم الحاجة في فهمها إلى الاجتهاد .

ولم يخالف في ذلك إلا أحمد والهادوية والمزني . وطعنوا في سند الحديث ودلالته . وليس تحقيق الحق في هذه المسألة من مهمتي ، ولكني أذكر الأصل لتبين مدى تأثير العرف فيه .

وخرج عن هذا نسج الغزل وحمل الطعام يبعث المنسوج والمحمول ، فإن مشايخ بلخ والنسفي جوزوه ، ومنعه بقية مشايخ المذهب .

قال الممانعون : إن الفساد ثابت بدلالة نهيه صلى الله عليه وسلم عن قفيز الطحان . وقال الآخرون : إن هذا العقد صحيح للعرف ، فإن أهل بلخ تعارفوا هذا الأمر ، والعرف يترك به القياس ويخص الأثر كما في الاستصناع . ورد عليهم بأنه ليس كل عرف شأنه هذا ، بل هو شأن العرف العام كما في الاستصناع ، لأنه يؤول إلى الإجماع ، أما العرف المستدل به فهو عرف خاص ببعض البلاد وهو لا يقتضي

على قياس ولا يخص أثرا ، لأن التخصيص والتقييد شأن الأدلة ، وهذا ليس .
بدليل وبه تبين فساد التنظير بالاستصناع .

هذا وينبنى على هذا الأصل أن ما يفعله أهل المدن عندنا من خبز البيش
بأجر معلوم ورغيف منه ، وما يفعله أهل الزرع من حصده ببعضه محصودا ، إنما
يجوز لو جرى عرف عام به ، وإلا فلا يجوز . نعم يمكن الإفتاء بمذهب أحمد
والهادوية والقائلين بحجية العرف الخاص منا ، حيث وجد مسوغ الإفتاء بالقول
المرجوح وهو عموم البلوى بهذه المعاملة .

وأما ما قاله بعض فقهاءنا من أنه يحتال للجواز في جنس هذه المسألة بجعل
الاجر جزءا مطلقا من غير أن يشترط أنه من المحمول ومن المطحون مثلا ، فيجب
في ذمة المستأجر ثم يعطيه منه ، فهو مخلص جيد فيه الحيلة والخروج من خلاف
العلماء . ولكن أنى استطاع تفهيمه لجاهل الناس الذين غلب فيهم الجهل بأحكام
الشريعة ، وتغلغلت هذه العادات في نفوسهم . والله الرحيم بعباده أعلم بأحكامه .

الفصل الثاني

صيغة التصرف

المراد بالتصرف هو الالتزام الذي يصدر من الشخص فيرتب الشارع عليه أحكامه ، سواء أكان بسيطاً أى من جانب واحد كالنذر واليمين والإسقاطات المحضة كالطلاق والعتق وغيرها فإن هذه تتم بعبارة واحدة ، أو كان مركباً من التزامين متبادلين يتوقف أولهما على ثابتهما كما في عقود المعاوضات والتبرعات حيث تتركب من الإيجاب والقبول . وهذا الالتزام في الأصل إرادة نفسية لا بد لإعلانها والكشف عنها من شيء ظاهر يدل عليها قولاً أو فعلاً : ذلك الشيء هو الصيغة .

فالصيغة : ما دل على التصرف الذي يراد إنشاؤه من قول أو فعل : والمراد بهما ما عهد بين الناس مفيداً للتصرف المراد ، وإن كان لذلك قيود في بعض الالتزامات . فالقول كزوجت وأبيع في عرف خوارزم ، والفعل كالكتابة المستبينة والمعاطاة في البيع وفي الصدقة ، بخلاف الزواج وإن تعورف انعقاده بها لخطر أمر الأبطاع وشدة حرمتها حتى اشترط في صحة العقد عليها الشهود ، فلا يليق أن تبذل بالمعاطاة ابتذال السلع .

ثم تنقسم الصيغة إلى تقسيمين باعتبارين ، فباعتبار الوضوح والخفاء تنقسم إلى صريح وكناية ، وباعتبار الاقتران بالشرط وعدمه إلى مقترنة به ومجردة عنه .

التقسيم الأول الى صريح وكناية

الصريح : ما تبادر خصوص المراد منه لغلبة الاستعمال ، كصيغة : زوجت وبعث وأجرت وطلقت ، في الزواج والإجارة والبيع والطلاق . والكناية ، ما استتر مراده بحيث لا يفهم إلا بقريئة ، كقول الأب في الزواج ، وهبتك بنتي : وكقول البائع : جعلت لك هذه الضيعة وسلمطتك عليها بكذا ، وكقول المطلق لإمراته : فارقتك أو اذهبي . وحكم الصريح ثبوت الحكم الذي جعلت الصيغة سببا له بعين الكلام ، من غير توقف على نية أو قريئة . وحكم الكناية ترتب الحكم عند وجود نية أو قريئة معينة للمراد .

يتبين من التعريفين أن لوجود العرف وغلبة الاستعمال وعدمه الأثر في صراحة الصيغ وكنايتها . فتد يغلب على الألسنة استعمال صيغة : من الصيغ في مراد خاص ، فيقبادر منها ، فتصير صريحا لا يفتقر إلى نية ولا قريئة ، كما في الحقيقة العرفية منقولة أو مرتجلة ، والحقيقة اللغوية التي أقرها العرف ، والمشارك الذي جرى العرف باستعماله في أحد معانيه ، والمجاز المتعارف . وقد يحتمل اللفظ معاني ولا يغلب استعماله في أحدها فيستتر المراد منه ، فيكون كناية لا يترتب أثره عليه إلا مع نية أو قريئة حالية أو مقالية ، كما في المشترك والمجاز غير المتعارفين إذا خفيت قريئتهما . قال في إعلام الموقعين ج ٣ ص ٦٧ ، وعلى هذه القاعدة - أي اعتبار العوائد - « تخرج أيمان الطلاق والعناق وصيغ الصرائح والكنايات ، فقد يصير الصريح كناية يفتقر إلى النية ، وقد يصير الكناية صريحا تستغنى عن النية ، اهـ . وقال في فتح القدير من آخر الإيلاء : « والعرف هو الموجب لثبوت الصراحة اهـ ، ورأينا محمد بن الحسن يقول في قول الرجل : كل حل على حرام : يقع به الطلاق إن نواه . ثم أفنى مشايخ بلخ بأنه يقع به الطلاق بلا نية لغلبة الاستعمال ، فصارت الكناية صريحا بالعرف . ويتفرع على هذا مسائل :

المسألة الأولى

، انعقاد الزواج بالالفاظ المصحفة كجوزت وتجاوزت إن جرى بها العرف ،
الصريح من صيغ الزواج هو كلمتا النكاح والتزويج . وكنايته : كل لفظ وضع
لتمليك العين في الحال كالهبة والهدية والتمليك ، لوجود العلاقة بينها وبين المعنى
الحقيقي مع استتار المراد منها . فلفظ التجويز على هذا ليس من القسمين : لأن
معناه الحقيقي هو التسويغ أو جعل الشيء مارا ، وهذا ليس بحقيقة النكاح
والتزويج ، ولا علاقة بينه وبينهما ، فكان اللازم أن لا ينعقد به الزواج لأنه
غلط كالإباحة والإجارة . لكن بعد أن تعارفه الناس مردين منه معنى الزواج
بحيث تبادر هذا المراد منه ، صار من صيغه الصريحة ؛ لأنه غلب استعماله في الزواج
عن قصد صحيح من غير علاقة بينه وبين المعنى اللغوي ، فكان حقيقة عرفية مرتجلة
وكذلك أفتى أبو السعود والخير الرملي وعلاء الدين الحصكفي بانعقاد الزواج
بهذا اللفظ ، واقتصار المتقدمين في الصريح على اللفظين المذكورين أولا ، إنما
كان لأنه لم يوجد عرف في غيرهما .
وهكذا يقال في كل لفظ غلب استعماله في الزواج بحيث تبادر معناه منه
إلى الأفهام .

المسألة الثانية

وقوع الطلاق بالالفاظ الحرام المتعارفة وأنت خالصة

صريح الطلاق عندنا ما غلب استعماله عرفا فيه . ولهذا لم يحصره علماءنا
في ألفاظ مخصوصة ، بل كل ما تعورف في الطلاق كان من صريحه . وهذا قول
الشافعية غير المشهور ، والمشهور عندهم أنه لفظ الطلاق والزواج والفراق
والخلع والمفاداة إن أضيفا إلى المال لفظا أونية . وأما المالكية فحصروا
الصريح في ألفاظ أربعة وهي : طلقت ، وأنا أو أنت طالق ، وأنت مطلقة ،
والطلاق لازم لي . وما عداه إن تعورف في الطلاق سموه كناية ظاهرة ، وهي

توافق الصريح في الوقوع بلا نية وتخالفه في الواقع به . فكل ما تعرف في الطلاق يقع به بلا نية عند الحنفية والمالكية وأحد الرأيين للشافعية .

وبعد هذا أقول : ومن الصريح ألفاظ الحرام المتعارفة نحو : أنت على حرام ، أو محرمة ، وحرمتك على نفسي ، وأنا عليك حرام ، وأنت معي في الحرام ، فإنه يقع بها طلبة بانه بلا نية إلا أن ينوي الثلاث . كذا أفتى به المتأخرون كما في البرازية والظهيرية والبحر ورد المختار . أما الوقوع بلا نية فلتعارفها في التطبيق فصارت من صريحه . وأما وقوع البائن بها فلأنها لما تعرفت في التحريم بالطلاق فقد اعتبر الشارع رفع القيد بها على وجه البينة ، لأنها تقتضى حقيقة هذا التحريم : والأصل في الألفاظ أن تعمل بحقائقها . أما الطلاق الرجعي فمقتضاه الحل ما دام في العدة ، فلا يثبت حكماً لألفاظ التحريم . ثم إن البينة متنوعة إلى صغرى وكبرى . فيثبت باللفظ الأخف ، إلا أن ينوي النوع الآخر .

وكان المتقدمون يقولون إنها كناية : لأن معنى الحرمة المنع ، فهي تحتل منع الزوجة عن الخيرات أو المعاصي ، وتحتل منعها عن متع الزواج بطريق الطلاق البائن بينونه صغرى أو كبرى ، أو بطريق الظهار أو الإيلاء ، وتحتل الكذب في نسبة التحريم إليها ، لأنها في الواقع حلال ، فإن نوى إحدى البينتين أو الإيلاء أو الظهار ثبت ما نوى ، وإن نوى الكذب بطل الخاف ، وإن لم ينو شيئاً انصرفت إلى الإيلاء . وهذا مذهب أبي بكر وعمر وابن مسعود وعائشة والحسن البصري وعطاء وطاوس وابن المسيب وسعيد بن جبير وإبراهيم النخعي وأصحابه وغيرهم . ومذهب المالكية أنها كناية ظاهرة لا تحتاج إلى نية ، واختلفوا في الواقع بها ، فقليل ثلاث تطبيقات في كل حال . والمشهور^(١) أنه إن كان مدخولاً بها فثلاث وإلا فينوي فإن أراد البينة الصغرى أو الكبرى لزمه والمذهبان منقولان كما في إعلام الموقعين عن علي وزيد بن ثابت .

ومذهب الشافعية أنه طلاق رجعي أو ظهاراً إن نوى واحد منها ، وإن نوى مجرد التحريم أو لم ينو شيئاً فعليه كفارة يمين . وهو مذهب الزهري وطاوس ،

(١) انظر فتاوى الشيخ عايش والفروق ج ١ ص ٤٠ .

وعن الشافعية أنه صريح بناء على تعريفه بأنه . ما اشتهر عرفاً في الطلاق . ومذهب أحمد في إحدى الروايات عنه وإسحاق بن راهويه أنه صريح في الظهار .

ومذهب الظاهرية أنه باطل لا يترتب عليه شيء . وهو إحدى الروايتين عن ابن عباس ورأى مسروق وعطاء والشعبي . قال في نيل الأوطار : إنه قول للمالكية ، واختاره اصبح ابن الفرغ منهم . والمسألة كثر النزاع فيها بين الخلف والسلف حتى أربت مذاهبها على الثمانية عشر .

الأدلة : استدل الحنفية المتقدمون بأن اللفظ محتمل لما ذكروا من الوجوه ، فلا بد لتعين الطلاق من النية أو دلالة الحال كسائر الكنايات ، فإن لم تكن له نية فهو إيلاء ، لأن الحقيقة المستعملة لهذه الألفاظ أنها حلف على ترك قربان زوجته . واستدل المالكية للمشهور عنهم : بأن هذه الألفاظ مستعملة عرفاً في التطلق فتستغنى عن النية ؛ ولما كان مقتضاها التحريم وجب أن يترتب عليها حكمه وهو البينونة ، والمدخول بها لا تبين بغير عوض إلا بالثلاث ، فينصرف اللفظ إليها وغيرها تبين بالواحدة . غير أن المشهور في البينونة هو الثلاث ، فينصرف في غير المدخول بها إلى الثلاث ، ويصدق في نية الأقل .

واستدل الشافعية بأن هذه الألفاظ كناية عن الطلاق والظهار ، لأن كلا منهما يقتضي التحريم ؛ فإن نوى الطلاق كان الواقع طلاقاً وهو معتق للرجعة بالنص ، وإن نوى الظهار كان ظهاراً ، وإن لم ينوهما كان يمينا ، لقوله تعالى « يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك . إلى قوله تحله أيما نكم » حيث أوجب سبحانه الكفارة في تحريم النبي صلى الله عليه وسلم لإحدى حلته ، وهي السيدة مارية . واستدل أحمد بأن التشبيه بالمحرمة صريح في الظهار فوضعها بالتحريم أصرح فيه .

واستدل الظاهرية كما في المحلى بأن هذه الألفاظ لم يرد بها قرآن ولا سنة ولا حجة في سواهما ، وبأن تحريم الحلال منكر من القول ؛ قال تعالى « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام » وقال لبيد « لم تحرم ما أحل الله لك » ، وبأن هذه الألفاظ عمل محدث ليس عليه أمر الإسلام فهو رد كما في الحديث . ونقل آثاراً عن مسروق وعطاء وغيرهما تؤيد ما ذهبوا إليه .

مناقشة وترجيح :

وبعد هذا يقال للسالكية : نسلم لكم تعارفها في التطليق والعمل بمقتضى التحريم ، ونمنع أن المدخولة لا تبين إلا بالثلاث ، وأن المشهور في البيئونة أن تكون بالثلاث ، بل كل من المدخول بها وغيرها تحرمها البيئونة الصغرى حرمة خفيفة ، وتحرمها البيئونة الكبرى أى الثلاث حرمة مغلظة من غير شهرة لإحداهما . ونقول للشافعية : نسلم لكم أن هذه الألفاظ كناية عن الطلاق عند عدم العرف ، لكن لا على معنى أن مدلولها ولازمها الطلاق ، بل على معنى أنها تحتمل الطلاق وغيره باعتبار متعلقها : فنقول الرجل : أنت حرام ، أى ممنوعة يحتمل ممنوعة عن المعاصى أو عن حل الزوجية ، فإذا ثبت ذلك وثبت أن الشارع أثبت بها التطليق كان ذلك دليلا على أنه أثبت بها البيئونة ، لأنها عاملة بحقيقتها ، وحقيقتها هو التحريم المعجل الذى لا يكون إلا بالبيئونة ، بخلاف حقيقة الطلاق فإنها التحريم المؤجل إلى انقضاء العدة .

ونقول لهم فى الآية نسلم لكم أنها دلت على أن التحريم يمين ، لقوله تعالى : قد فرض الله لكم تحله أيمانكم . . وإن لم تكن نصا فيه ^(١) لكن لا نسلم لكم أن تحريم الزوجة موجب للكفارة ، لأنه ليس كل يمين كذلك .

بل هى نوعان : يمين بتحريم الزوجة ، وهى إيلاء لأنها حلف على ترك قربانها ؛ ويمين بتحريم سائر المباحات ، وهى يمين مطلقة ، الحنث فيها سبب للكفارة ليس إلا . ومن هذا النوع تحريمه صلى الله عليه وسلم للسيدة مارية ، لأنها كانت مملوكة ؛ وأنتم معنا فى هذا التنويع ، فكيف خالفتمونا فى التفريع ؟ .

ويقال لأحد ، إن صريح الظاهر ما كان فيه تشبيه بالعضو ، المحرم كالظهر أما الوصف بالتحريم فمحتمل له ولغيره .

ونقول للظاهرية : ليس فى الأدلة ما يدل على حصر إيقاع الطلاق فى ألفاظ مخصوصة وعدم جوازه بما سواها حتى يتوقف التطليق بألفاظ الحرام على وجودها فى الكتاب والسنة . على أنه قد ورد الإذن بما عدا مادة الطلاق من ألفاظ الفرق ، كقوله صلى الله عليه وسلم لا بنة الجون : الحق بأهلك . قال

(١) انظر الفتح - ٤ ص ٢٥ .

ابن القيم : وقد أوقع الصحابة الطلاق بأنت حرام ، وأمرك بيدك ، واختارى ،
ووهبتك لأهلك ، وأنت خلية . وذكر ألفاظا أخرى .

ونقول لهم : إنما تكون ألفاظ الحرام منكرا من القول وعملا محدثا إذا
قصد بها الإخبار عن تحريم ما أحل الله ، لأنه افتراء الكذب عليه سبحانه ،
فيكون لغوا باطلا وقد قلنا : إذا نوى الكذب صح لأنه نوى حقيقة كلامه
وكان لغوا . أما إذا استعملها في التطبيق فهو معتبر ، لأنه محتمل كلامه أو صريح
فيه ، والشرع لم يحصر التطبيق في ألفاظ كما قدمنا . ونقول لهم في الآثار : إنها آراء
اجتهادية لا حجة فيها إلا على أصحابها .

وبهذا يترجح مذهب الحنفية . ويقال بعد ذلك إذا لم يجر العرف بالتطبيق
بهذه الألفاظ كانت كناية لا يقع الطلاق بها إلا بالنية أو دلالة الحال كما هو
مذهب المتقدمين ؛ وإذا تعرفت فيه وقعت طلاقه بآلة بلا نية ، إلا أن ينوى
الثلاث كما هو رأى المتأخرين . فالاحتكام في المسألة أولا وآخرا إلى العرف .

أما صيغة : كل حل على حرام فجواب ، ظاهر الرواية عن أئمة المذهب أنها
صريح فيما يتناول عادة وهو الطعام والشراب ، وكناية في الطلاق ؛ ثم تغير العرف
فقال مشايخ بلخ : يقع الطلاق بها بلا نية لغلبة استعمالها في الطلاق قال صاحب
الهداية : وعليه الفتوى . قال الكمال ابن الهمام عن عرف مصر في القرن التاسع :
واعلم أن مثل هذا اللفظ لم يتعارف في ديارنا .

ثم قال بعد كلام : والحاصل أن المعبر في انصراف هذه الألفاظ عربية
أو فارسية إلى معنى بلا نية التعارف . ١ هـ أقول : وهذه الصيغة لم تتعارف عندنا
في التطبيق فتكون كناية فيه .

ويتخرج أيضا على تعريف الصريح أن منه في ديارنا : أنت خالصة ، وروحي
وأنت خالصة ، فإنه يقع به البائن بلا نية ، إلا أن ينوى الثلاث . أما الوقوع بلا نية
فلتعارفهما في التطبيق ؛ وأما البيئونة فلا بناء الخلوص من انتهاء علائق الزوجية
وعدم بقاء شيء منها ؛ وأما صحة نية الثلاث فلأنها أحد نوعي البيئونة . وقد خرج
الشيخ عبد القادر الرافعي وقوع البائن بها بلا نية من تعليل ابن عابدين لوقوعه
بألفاظ الحرام المستعملة بما قدمنا . قال رحمه الله في تقريره ج ١ ص ٢١٨ :
ومقتضى ما قرره يعني ابن عابدين وقوع البائن بقوله أنت خالصة . المتعارف
ليقع الطلاق به بدون تعارف على كونه بائنا وأنه لا يحتاج إلى نية .

المسألة الثالثة

الآيمان مبذية على العرف

قال الله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ، الآية » ذكر سبحانه في هذه الآية أحكام الأيمان ولم يحدد لها ألفاظا خاصة بل فوضها الى عرف المتقسم ؛ ولذلك وضع الفقهاء القاعدة المشهورة : الأيمان بذية على العرف . والكلام فيها على رأى الحنفية يقع في مقامين : الأول : المحلوف به . الثاني : المحلوف عليه .

المقام الأول في المحلوف به ، وهو أسماء الله وصفاته :

لا خلاف بين الحنفية في أن اليمين بلفظ الجلالة ، وهو : الله ، وبأسمائه الخاصة به سبحانه : كالك يوم الدين ، والذي لا إله إلا هو ، ورب السموات والأرض - معتبر يترتب عليه حكمه ، جرى العرف به أو لم يجر . والظاهر من مذهب الأصحاب أن الأسماء المشتركة بين الخالق والخلق كذلك : كالحكيم والعليم والطالب والغالب . وذلك كما لقوله صلى الله عليه وسلم : « ولكن من كان حالفا فلا يحلف بالله ، » ولقول ابن عمر كما في الصحيحين « كان أكثر ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يحلف لا ومقلب القلوب ، » وثبت عنه صلى الله عليه وسلم الحالف بقوله « والذي نفسي بيده ، » كما في الصحيحين أيضا . وما لم يرد فيه نص من الأسماء فاليمين مشروع بدلالة النص على ما ورد ، لوجود معنى اليمين به وهو التقوية ، لأن الحالف يعتقد تعظيم أسماء الله تعالى جميعها ، فصاح ذكرها متمويا للخبر ، وحاملا على الفعل ، وما نعا عنه ، وهو المعنى من اليمين . ولا شك أن ما ثبت بالنص أو دلالة لا يعتبر فيه العرف ، وكذا لا يمتبر فيه النية .

ونقل ابن الهمام أن بعض الحنفية يفصل في الأسماء : فما كان خاصا به كان يمينا بكل حال ؛ وما كان مشتركا كالحي والمؤمن والكريم ، فهو يمين إن تعورف أو نواه الحالف ؛ لأنه لما كان الاسم المشترك مستعملا لغيره تعالى لا تعين إرادة اليمين باسمه سبحانه إلا بالعرف أو النية . وعلى هذا التفصيل يتخرج قول صاحب

الذخيرة ومختارات النوازل وغيرهما : إن قول الحالف : والطالب والغالب ،
يمين لأنه عرف العراق ، كما خرج ابن الهمام : قال : أو يخرج على اعتبار العرف
فيما لم يسمع من الأسماء .

وأما الحالف بالصفات فقد اختلفت المشايخ فيه : فقال مشايخ ما وراء النهر :
إن جرى العرف بالحلف بها كان يمينا كعزة الله وجلاله وكبريائه ، وإن لم يجر
لا يكون يمينا كالرحمة والرضا والسخط والعلم ، لأن الإيمان مبنية على العرف ،
إذا ما تعورف الحلف به من الصفات كان نعمًا في إرادة صفة الله ، وما لم يتعارف
احتمل أن يراد به الصفة أو غيرها كالعلم ، جاز أن يراد به صفة الله أو معلومه ،
والرحمة جاز أن يراد بها الصفة ، أو الجنة والسخط والغضب : جاز أن يراد بهما
الصفة أو العقوبة . وقال بعض المشايخ : إن ما لا يحتمل غير صفته تعالى كالقدرة
والجلال والكبرياء يكون يمينا وإن لم يتعارف ، وما يحتملها وغيرها لا يكون يمينا .
إلا إذا تعورف أو نواه الحالف كالقدرة والعلم : يحتملان المقدور والمعلوم ، وقد
أريد المعلوم بالعلم اتساعا في قولنا : اللهم اغفر علك فينا . وهذا الرأي أقرب في
النظر من رأى النهرين ، لأن ما لا يحتمل غير صفة الله كالجلال والكبرياء أي حاجة
إلى توقف انعقاد اليمين به على تعارف الحلف به ؟

وقال مشايخ العراق ، إن كان المحلوف به صفة ذات ، فهو يمين ، إلا في العلم
لاشترائه بين الصفة والمعلوم ، وإن كان صفة فعل لا . وصفات الذات كافي
المبسوط : ما يوصف سبحانه بها لا بضدها كالقدرة والعلم والعزة . وصفة الفعل :
ما يوصف بها وبضدها كالرضا والإعطاء . فإنه تعالى يوصف بالسخط والمنع .
والظاهر أنه لا اعتبار للعرف عندهم أصلا . وعلى هذا فالحلف بالسمع والبصر
يمين عند العراقيين لأنه صفة ذات ، وليس يمين عند النهرين إذ لم يتعارف .

قال العراقيون احتجاجا : ذكر صفات الذات كذكر الذات وذكر صفات
الفعل ليس كالذات . قال شمس الأئمة في المبسوط ج ٨ ص ١٣٣ : يقصدون بهذا
الفرق الإشارة إلى مذهبهم أن صفات الفعل غير الله ، والمذهب عندنا أن صفات
الله لا هو ولا غيره ، فلا يستقيم الفرق بين صفات الذات والفعل في حكم اليمين ،
قال : والأصح أن نقول : الإيمان مبنية على العرف والعادة ، فما تعارف الناس
الحلف به يكون يمينا ، وما لم يتعارف الحلف به لا يكون يمينا .

وقال الزيلعي في الرد : ، والصحيح الأول أي رأى النهرين ، لأن صفات الله تعالى كلها صفات الذات وكلها قديمة ، والإيمان مبنية على العرف : ما تعارف الناس الحلف به يكون يمينا ومالا فلا ، اهـ . قال ابن عابدين ومعنى قوله كلها صفات الذات أن الذات الكريمة موصوفة بها ، فيراد بها الذات سواء كانت مما يسمى صفة ذات أو صفة فعل ، فيكون الحلف بها حلفا بالذات .

هذه أقوال الخفية ومداركها ، ومنها يتبين أن لهم في الأسماء المشتركة قولاً بينائها على العرف أو نية الحالف ، والقول الراجح عندهم في الصفات كلها البناء على العرف .

وقال مالك : يصح اليمين بالأسماء كلها ، وكذا بالصفات ، إلا صفات الفعل ، كالخلق والرزق والإحياء ؛ لأنها عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور ، فهي أمور اعتبارية متجددة بتجدد آثارها . وقال الشافعي وأحمد : تصح اليمين بالأسماء والصفات كلها للنصوص التي تقدمت ودلائلها ، إلا أنها لا تنعقد في الأسماء المشتركة كالحكيم والعليم إلا بالنية ، وهو أصح القواين عن الشافعية .

مناقشة وترجيح :

وبعد هذا يقال للشافعي وأحمد في قولها باشتراط النية في الأسماء المشتركة ، ولبعض الخفية في قولهم باشتراط النية أو العرف فيها ، ولمن يشترطون العرف في الصفات مطلقاً ، أو إن كانت مما يحتمل صفة الله وغيرها - يقال لهؤلاء جميعاً : إن الدليل الذي أثبت مشروعية اليمين بأسماء الله وصفاته وهو النص أو دلالاته ، لم يفصل بين المشترك أو الخاص ، ولا بين ما جرى به العرف أولاً ، وأنتم إنما اشترطتم العرف والنية في المشترك من الأسماء والصفات للاحتمال الذي جعلها كناية لا يتبادر منها القسم بالله ، بل تحتمل القسم بالله وبالمخلوق ، والكناية يتعين المراد منها بدلالة الحال وهي موجودة هنا ، لأن الحلف بغير الله غير مشروع ، ودلالة حال المقسم تعين اليمين المشروع ، إذ الظاهر من حال المسلم أنه يأبى ما يمنعه دينه . نعم لو نوى بالمشارك منهما غير الاسم والصفة الكريمين ، صدق ، لأنه نوى ما يحتمله كلامه .

ويقال للمالكية وعراقي الحنفية في قولهم بعدم انعقاد اليمين بصفات الفعل وانعقاده بصفات الذات : إنه لا فرق بين النوعين في حق انعقاد اليمين ، لأن صفات الفعل كلها توصف بها ذات الله تعالى كصفات الذات ، وتذكر عند القسم مراداً بها تعظيم الله ، ولا يضر بعد هذا حدوث ولا مغايرة للذات لو تم شيء منها .
فالذي يرجح هو انعقاد اليمين بصفات الله جميعها ، غير أنه إن نوى في المحتمل غير اليمين بالاسم والصفة الكريمين صدق فيما نوى ، لأنه محتمل كلامه .

المقام الثاني في المقسم عليه

اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على أن الإيمان من حيث المقسم عليه مبنية على العرف القولي ؛ إلا أن للشافعية كلاماً في بعض الفروع يدل على أن هذا ليس اتفاقاً منهم ؛ لكنه المشهور الراجح عندهم كما تقدمت الإشارة إليه في المقال السابع . وكذلك هي مبنية على العرف العملي عند الحنفية والصحيح من مذهب المالكية خلافاً للشافعية والحنابلة ، وتقدم الكلام عن هذا أيضاً في المقال المذكور . فإن اضطرب العرف أو عدم ، عمل بحقائق الألفاظ اللغوية .

ثم بناء الإيمان على العرف عند المالكية والحنابلة مشروط بأمرين : أن لا ينوى الخالف ما يحتمله لفظه احتمالاً مساوياً أو قريباً من المساوى ، وأن لا يكون ليمينه بساط . والبساط كما قال الدسوقي المالكي (١) : هو المقام وقرينة السياق . وعبر عنه الحنابلة بالسبب المبيح على اليمين . فالمعتبر عندهم نية الخالف أولاً ، ويصدق فيها ديانة وقضاء ، ثم بساط اليمين ، ثم العرف .

وبناؤهما على العرف عند الحنفية مشروط بأمرين أيضاً : الأول : أن لا ينوى الخالف ما يحتمله كلامه ؛ فإن نوى صدق ديانة . الأمر الثاني وهو خاص بأبي حنيفة : أن لا يكون لفظ المخوف عليه من باب الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف ، فإن كان كذلك قدمت الحقيقة اللغوية على العرف . أما الصاحبان فيقتدئان العرف على كل حال . وتقدم بسط الكلام عن هذا .

(١) انظر الدسوقي ٢ ص ١٤٢

ثم إن تقديم بساط اليمين عند المالكية والحنابلة ليس مخالفة لنا ، بل نحن قائلون به في الجملة ومندرج عندنا في بناء اليمين على العرف ، إذ البساط ليس إلا قرينة عرفية في الكلام حالية أو مقالية ، كيمين الفور ، وقول الزوج : طلق امرأتى إن كنت رجلاً . قال ابن عابدين في رسالته رفع الانتقاض : « ومن فروعها أى قاعدة الإيمان مبنية على العرف : لو قال الرجل : طلق امرأتى إن كنت رجلاً لا يكون توكيلاً ، بقرينة آخر الكلام المستعمل عرفاً في التوبيخ والتعجيز ومنها مسأله يمين الفور كأن خرجت فأنت طالق وقد تهيأت للخروج : يتقيد بتلك الخرجة التى تهيأت لها حتى لو خرجت بعد ساعة لا يحث ، وكقول من دعى الى الغداء : والله لا أتعدى ، فإنه يتقيد بالغداء المدعو إليه ، لأنه المراد عرفاً . ونظائر ذلك كثيرة ، اهـ . وجعل هذا في فصول البدائع مما تركت فيه الحقيقة بالقرينة العرفية . نعم بيننا وبينهم خلاف في تفاصيل مسائل البساط .

فالحاصل أن مذهب الحنفية بناء الإيمان على العرف قولياً أو عملياً ، ومنه القرينة العرفية المتقدمة ؛ ذلك لأن اليمين إرادة للحالف يعبر عنها بالألفاظ المعروفة له ، كما أن العربى يعبر عن مراده بلفظه ، فوجب صرف كلام كل متكلم إلى ما عهد أنه المراد به منه ، ويصدق ديانة إن نوى ما يحتمله كلامه . وتقدمت : المقال الخامس حجة الحنفية على مخالفتهم في تقديم العرف العملى على اللغة .

ويعترض على القول ببناء الإيمان على العرف بما قاله صاحب الذخيرة والمرغينانى فيما لو حلف لا يهدم بيتاً فهدم بيت العنكبوت أنه يحث مع أن لفظ البيت في العرف مستعمل فيما ييات فيه عادة ، فلا تسمى الكعبة ولا المسجد ولا بيت العنكبوت بيتاً عرفاً ، وإن سميت في اللغة به ، قال تعالى : « إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة » . « فى بيوت أذن الله أن ترفع » . و « إن أول بيت لبنت العنكبوت » . وأجاب بعض المشايخ بأن هذا الحكم خطأ . وأجاب بعضهم بأن محل بناء الإيمان على العرف إذا لم يمكن العمل بحقيقة الكلام . قال ابن الهيثم فى الفتح : وهذا يهدم قاعدة حمل الإيمان على العرف ، فإن المعتبر حيثنذ هي اللغة إلا ما أعذر .

وهنا يحسن أن نتعرف المراد من قول الحنفية : الإيمان مبنية على العرف . المراد من هذه القاعدة أن المعتبر فى البر والحنث هو المراد الذى يفيد اللفظ

العرفي ، لكن ليس مطلقا بل في ذلك تفصيل ، وهو أن لفظ الخالف بحسب اللغة إن كان يدل على الغرض العرفي بحقيقته المجردة عن إرادة معنى زائد عليها معها أو بمجازه فهو غرض معتبر ، وإرادة المعنى الحقيقي كما لو حلف لا يشم الورد وغرضه الورد ذو الرائحة فإنه معنى الورد الحقيقي ، وكما لو حلف أن فلانا كثير الرماد وغرضه أنه كريم ، فإن كثرة الرماد كناية عنه . وإرادة المعنى المجازي كما لو حلف لا يأكل الرموس وغرضه الرموس التي تباع مفردة في مصره ، وكما لو حلف لا يأكل من هذه النخلة وغرضه لا يأكل من ثمرها أو ثمنها ، وكما لو حلف لا يضع قدمه في دار فلان وغرضه لا يدخلها ، فإن اللفظ قد استعمل في هذه المرادات استعمالا مجازيا وهجرت حقائقها . ومن هذا ما في تلخيص الجامع لو ساوم شخصا ثوبا لحلف لا يشتريه بعشرة فاشتراه بأحد عشر يحنث ، لأن غرضه لا يلتزم عشرة ثمن لهذا الثوب مطلقا ، أي سواء كانت مفردة أو ضم إليها عددا آخر ، وهو معنى مجازي عرفي قريبه أن غرض من يريد الشراء نقص الثمن عن العشرة وعدم التزامها بإزاء المبيع ، فيعلم منه أن مراده مطلق العشرة أي الشاملة للمفردة والمقرونة بالزيادة ، ومعناه الحقيقي العقد على الثوب بالعشرة المفردة وهو مهجور .

أما إذا لم يدل لفظ الخالف على الغرض لا حقيقة ولا مجازا ، فلا تبني عليه الأيمان ، ولا يحنث الخالف بفواته ؛ كمن حلف لا يخرج من الباب وغرضه القرار في البيت ، أو حلف لا يضرب ابنه سوطا وغرضه منع نفسه عن إيلاجه ، أو اغتاض على زوجته فخاف لا يشتري لها شيئا بقرش وغرضه إيذاؤها وعدم الإنعام عليها ، أو حلف ليغدين فلانا بجنيه وغرضه ليغدينه بشيء عظيم القيمة ؛ فإن هذه الأغراض ليس في لفظ الخالف ما يدل عليها لا حقيقة ولا مجازا ؛ فلو فانت بأن خرج من السطح ، وضرب ابنه بعصا ، واشترى لزوجته شيئا بجنيه ، وغدى فلانا بطعام تافه اشتراه بجنيه - لا يحنث ، فإن هذه الأفعال وإن فوتت غرض الخالف لكنها لا توجب الحنث ، لأن شرطه فعل المحلوف عليه الذي دل عليه اللفظ ؛ أما تفويت الغرض الذي لم يدل عليه اللفظ لا حقيقة ولا مجازا فإنه لا أثر له . قال في الأشباه والنظائر قاعدة : الأيمان مبينة على الألفاظ لا على الأغراض ، اهـ .

ومرادده أنها مبنية على الألفاظ العرفية لا على الأغراض التي لم يدل عليها اللفظ لا حقيقة ولا مجازاً . قال ابن عايد بن قال الإمام الخلاطى فى كتابه الذى لخص به كتاب الجامع الكبير الإمام محمد بن الحسن فى باب اليمين فى المساومة : حلف لا يشتريه بعشرة ، حنت بأحد عشر ؛ ولو حلف البائع يحنت به ، لأن مراد المشتري المطلقة ، ومراد البائع المفردة وهو العرف . ولو اشترى أو باع بتسعة لم يحنت لأن المشتري مستنقص ، والبائع وإن كان مستزيداً لكن لا يحنت بالغرض بلا مسمى ، كن حلف لا يخرج من الباب أو لا يضرب سوطاً أو لا يشتريه بفلس أو لبغدينه اليوم بألف ، نخرج من السطح ، وضرب بعصا ، واشترى بدينار ، وغدى برغيف مشترى بألف ، لم يحنت ، كذا بتسعة ودينار أو ثوب ، وبالعرف يخص ولا يزداد حتى خص الرأس بما يكبس ، ولم يرد الملك فى تعليق طلاق الأجنبية بالدخول اه .

بقى الكلام فى أمرين : الأول أن فقهاء الحنفية ذكروا فى باب اليمين قاعدتين : القاعدة الأولى الإيمان مبنية على العرف . القاعدة الثانية : الإيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض . يخال بين القاعدتين تناقض من وجهين : الوجه الأول أن قولهم الإيمان مبنية على العرف مشعر باعتبار الغرض العرفى وإن كان خارجاً عن اللفظ المسمى وزائداً على معناه الحقيقى والمجازى ، وهذا يتنافى قولهم فى القاعدة الثانية . لا على الأغراض . الوجه الثانى : أن قولهم الإيمان مبنية على الألفاظ عام شامل للألفاظ اللغوية والشرعية والعرفية ، وهو يتنافى وقولهم الإيمان مبنية على العرف . ودفع الشرنبلالى هذا التناقض بحمل القاعدة الأولى على الديانة ، والثانية على القضاء ، وهو دفع غير صحيح ، ولا يتماشى مع أحكام المذهب . والصحيح أن يقال فى الدفع : قولهم الإيمان مبنية على العرف ، معناه أن الاعتبار هو المقصود العرفى الذى يدل عليه اللفظ المسمى ولا عبرة بالمقصود العرفى الذى لم يدل عليه اللفظ بدليل قولهم : لا على الأغراض ؛ وقولهم الإيمان مبنية على الألفاظ أى الألفاظ العرفية دون اللغوية والشرعية ، بدليل قاعدة الإيمان مبنية على العرف .

الأمر الثانى : معنى قول صاحب تلخيص الجامع : وبالعرف يخص ولا يزداد : أن الإرادة العرفية تصلح مخصصة للفظ العام ، كما خص لفظ الرموس بما اعتد

يبيعها مفردة ولا يزداد بها على مدلول اللفظ الحقيقي ، أو مراده المجازي بأن يراد مدلول اللفظ ويراد معه غيره ، كأن يراد في حلف الشخص لا يبيعه بعشرة العشرة وما نقص عنها ، أو يراد في قوله لأجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق تعليق الطلاق بالدخول في حال كونها ملكة إذ ليس لهذا الاستعمال مسوغ لغوى ، لأن قانون اللغة استعمال اللفظ في حقيقته أو في مجازه ، أما استعماله في حقيقته وإرادة شيء أجنبي عنها معها فلا وجه له من اللغة ، ولذلك قالوا في هذين المثالين : لو باعه بتسعة أو تزوج المحلوف عليها ودخلت الدار لا يحنث .

أما إذا هجر المعنى الحقيقي بالكلية وأريد من اللفظ غرض آخر فلا مانع منه ، كما في : لا أضع قدمي في دار فلان ، فإنه صار مجازا عن الدخول مطلقا ، ففي هذا لا يعتبر المعنى الحقيقي أصلا حتى لو وضع قدمه ولم يدخل لا يحنث لأن اللفظ هجر وصار المراد به معنى آخر ^(١) .

(١) انظر رد المختار ج ٣ ص ١١٠ ، رفع الانتقاض رسائل ابن عابدين ج ١ ص ٢٩٢ .

التقسيم الثاني

للصيغة الى مجردة عن الشرط و مقترنة به

الصيغة المجردة عن الشرط هي التي لم يتصل بها التزام آخر ، كأن يقول أجرتك هذا المنزل ، ووقفت هذه الضيعة على الفقراء ولا يزيد . والمقترنة به كما يؤخذ من مجموع كلامهم في كتاب البيوع : هي ما اتصل بها التزام آخر زائد على أصلها بصيغة لفظية أو عرفية ، سواء أكان هذا الالتزام الزائد من مقتضيات التصرف أو ملائماته أولا ، وسواء أكان فيه نفع لأحد العاقلين أو لغيرهما أولا ؛ وذلك كأن يقول البائع : بعتك هذه الدار على أن أسكنها ستة أشهر ، أو على أن لي الخيار ثلاثة أيام ، ووقفت هذه الضيعة على الفقراء على أن لي الانتفاع بها مدة حياتي . ومثال الشرط العرفي أن يبيع سلعة بشمن ولا يشترط في العقد حياول ولا تأجيل والمتعارف التأجيل الى شهر أو التقييط على شهر ، وكما لو وكل وكالة مطلقة ببيع شيء في تبعيضه ضرر عرفا كان ذلك اشتراطا ، لعدم تفريق الصفة على الوكيل .

وبعد هذا أقول : القياس والأصل العام أن ما كان معاوضة مال بمال يفسد بالشروط ^{عندنا} . والشروط الفاسدة هي التي لا يقتضيها العقد ولا يلائمها ولم يرد بها الشرع وفيها نفع لأحد العاقلين أو لغيرهما من أهل الإستحقاق ، كأن يشتري دارا ويشترط عليه البائع أن يسكنها مدة ، أو يشتري ثوبا ويشترط على البائع أن يخيطه . نخرج من الشروط ما يقتضيه العقد بحيث لو لم يصرح به لكان واجبا بحكم العقد ، كاشتراط المشتري الرد بالعيب عند ظهوره ، والذي يلائم العقد وهو ما فيه تأكيد وتوثيق لمقتضاه كاشتراط البائع والزوجة رهنا أو كفيلا بالثمن والمهر . والذي ورد الشرع بجوازه كاشتراط الخيار أو تأجيل الثمن فهذه كلها شروط صحيحة يصح معها العقد ويجب الوفاء بها . وخرج ما لا نفع فيه لإنسان ك شراء سيارة بشرط أن يسيرها بزيت خاص فإنه شرط باطل لا أثر له . ولما كان للشروط في المعاملات المالية مكانتها وخطورها ، فسأورد آراء الفقهاء ومداركهم في هذا الأصل فأقول : ويقول الحنفية قال الشافعي في البيع ، إلا أن المشهور من مذهبه

صححة اشتراط العتق فيه . وقال ابن أبي ليلى : إذا وجد الشرط في البيع يصح البيع ويبطل الشرط . وقال ابن شبرمة : يصحان . وقال مالك : إن كان الشرط منافيا لمقصود العقد كيبيع دابة على أن لا يبيعها أو لا يهبها أو بخلا بالثمن كالبيع بشرط القرض بطل البيع والشرط . وإلا فصحان . وقال ابن حنبل : إن شرط البائع لنفسه نفعا معلوما كحملان البعير ، أو شرط المشتري نفعا معلوما من البائع في المبيع كخياطة الثوب وحصاد الزرع ، صح العقد والشرط ، وإن شرط ما ينافي مقتضى العقد صح العقد وبطل الشرط .

ومنشأ النزاع في المسألة أنه ورد فيها أحاديث متعارضة : روى الطبراني في الأوسط بسنده إلى عبد الوارث بن سعيد ، قال : قدمت مكة فوجدت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة ، فسألت أبا حنيفة عن رجل باع بيعا وشرط شرطا ، فقال : البيع باطل والشرط باطل . ثم أتيت ابن أبي ليلى فسألته فقال : البيع جائز والشرط باطل . ثم أتيت ابن شبرمة فسألته ، فقال : البيع جائز والشرط جائز ، فقلت يا سبحان الله : ثلاثة من فقهاء العراق اختلفوا في مسألة واحدة ! فأتيت أبا حنيفة ، فأخبرته ، فقال : لا أدري ما قالوا ؛ حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع وشرط البيع باطل والشرط باطل . ثم أتيت ابن أبي ليلى فأخبرته فقال : ما أدري ما قالوا ؛ حدثني هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت : أمرني النبي صلى الله عليه وسلم أن أشتري بريرة فأعتقتها ؛ البيع جائز والشرط باطل . ثم أتيت ابن شبرمة فأخبرته فقال : ما أدري ما قالوا ، حدثني مسعر بن كدام عن محارب بن دثار عن جابر رضي الله عنه قال : بعث من النبي صلى الله عليه وسلم ناقة وشرط لي حملانها إلى المدينة ؛ البيع جائز والشرط جائز . والحديث رواه في بلوغ المرام عن الحاكم بلفظ نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وقال إنه غريب . ولفظ حديث بريرة في الصحيحين والسنن أصرح مما هنا ، وهو أنه صلى الله عليه وسلم : قال لعائشة رضي الله عنها خديها واشترطي لهم الولاء فإن الولاء لمن أعتق ، ثم خطب الناس فقال : ما بال الناس يشترطون شروطا ليست في كتاب الله ! من اشترط شرطا ، ليس في كتاب الله فهو باطل ، وإن كان مائة شرط . قضاء الله أحق ، وشرط الله أوثق . وأخرج البيهقي ومالك في الموطأ عن عبيد الله بن عتبة أن عبد الله بن مسعود

ابتاع جارية من امرأته زينب الثقفية واشترطت عليه أنك إن بعتهأ فهى لى بالثمن الذى تبيعها به ، فسأل عبيد الله بن مسعود عن ذلك عمر بن الخطاب فقال عمر ابن الخطاب : لا تتمر بها وفيها شرط لاحد . قال النووى فى المجموع : وهو أثر صحيح .

وأينا مما تقدم أن ابن أبى ليلى أخذ بحديث هشام ، وابن شبرمة أخذ بحديث مسعر ، وأبا حنيفة أخذ بحديث عمرو بن شعيب . وبهذا الحديث أخذ الشافعى أيضا إلا أنه استثنى العتق بما فى حديث بريرة . ذلك لأن قوم بريرة شرطوا على السيدة عائشة رضى الله عنها عتقها وأن يكون الولاء لهم ، والنبي صلى الله عليه وسلم إنما رد شرط الولاء وسكت عن العتق ^(١) . والحاصل أن الشافعى خص حديث عمرو بحديث بريرة . وأخذ مالك بحديث عبيد الله بن عتبة ، فإن الشرط الذى تضمنه وهو أنه إن باعها عبد الله كانت لامرأته بالثمن الذى باعها به ، مناف لمقتضى العقد ، لأن مقتضاه أن يبيعها لمن شاء . قال الزرقانى ^(٢) وعليه حمل نهي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط . وأجاب عن حديث جابر بأنه لا مانع من الحملان إلى مسافة قريبة للتسامح فيه عادة . وأخذ ابن حنبل فى صحة اشتراط النفع المعلوم للبائع أو المشتري بحديث جابر ، وفى بطلان الشرط المنافى بحديث بريرة ، فعمل فيما دلا عليه بنصهما ، وفى غيره بالقياس عليهما . قال ابن القيم ^(٣) فى حديث بريرة : وتضمن حكما من أحكام الشريعة ، وهو أن الشرط الباطل إذا شرط فى العقد لم يحز الوفاء به اه والمراد بالباطل ما نهى عنه الشارع كما يشعر به الحديث ، أما ما لم ينه عنه فهو صحيح عنده يجب الوفاء به .

هذه مدارك الفقهاء . أما الحنفية فإنهم وجدوا أن حديث عمرو بن شعيب نهى محرم ، وحديثا بريرة وجابر مبيحان ، فيقدم المحرم ويحمل الحديثان على ، ورودهما بل النهى كما هى أصولهم . وقالوا فى خصوص حديث جابر كما قال الشافعى : إنه اشتراط لم يكن فى صلب العقد . ثم يقال للشافعى : إن الخاص لا يقدم على العام بل يعادله لقطعيته فى العموم و يطلب الترجيح بينها ، ولو سلم أنه يقدم

(١) انظر مفتى المحتاج ج ٢ ص ٣٣ .

(٢) شرح الموطأ ج ٣ ص ٢٥٨ .

(٣) انظر زاد المعاد ج ٤ ص ٢٦ .

عليه ، فليس في حديث بريرة ما يفيد اشتراط العتق ، والعتق من عائشة بطريق
الابتداء لا تنفيذاً لشرط سابق .

ويقال لمالك رضى الله عنه : لا دليل على تخصيص حديث نهى عن بيع
وشرط بالشرط المتأني . وحديث ابن مسعود من باب إفراد فرد من العام بحكم
فلا يخصص النهى عن بيع وشرط . على أن في كلام عمر رضى الله عنه ، لا تقر بها
وفيها شرط لأحد ، ما يدل لرأى الحنفية . ويتمال لبقية المذاهب إنكم عملتم ببعض
الاحاديث وتركتم البعض ، والتفصيل واضح .

وبهذا يترجح مذهب الحنفية أى فساد البيع والشرط بترجح حديث النهى عن
بيع وشرط ، ويدل له أثر عمر رضى الله عنه كما تقدم ، ثم يتعدى هذا الفساد إلى كل
ما هو مبادلة مال بمال كالإجارة والقسمة ، لأن المعنى فيه أن اشتراط النفع الذى
لا يقتضيه البيع ولا يلائمه ربا ، لأنه فضل خال عن العوض في معاوضة مال بمال ،
لأنهما لما قصدا المقابلة بين المبيع والثمن خلا الشرط عن العوض ، وهذا المعنى
موجود في كل معاوضة مالية فتلحق بالبيع في حكمه ، بخلاف ما ليس مبادلة مالية
كالزواج والخلع والقرض والرهن فإنه يصح ويبطل الشرط لعدم جريان الربا فيها .
وقد خرج عن هذا الأصل الشروط التى جرى بها العرف ، فإنها تصح وتلزم
من اشترطت عليه ويصح العقد معها استحسانا ، كمن اشترى ساعة على أن يصلحها
البائع له مدة كذا ، وكشراء الثمار الناضجة على الأشجار بشرط تبقيتها حيث
يجوز عند محمد للتعامل .

وأمثال ذلك كثير في المعاملات ولا سيما بين التجار ، فقد أصبح جل الشروط
فيما بينهم متعارفا . وهذا الاستحسان رأى الحنفية ما عدا زفر ، فإنه تمسك
بالأصل العام .

وجه هذا الاستحسان هو العرف ، فإنه يترك به القياس والأصل العام كما ،
ترك به في الاستصناع والاستئجار على صبغ الثوب ودخول الحمام ، مع أن في الأول
بيع المعدوم ، وفي الأخيرين إجارة على استهلاك الأعيان .

هذا وقد ورد على اعتبار هذا العرف اعتراض ، وهو أنه مصادم لنهى صلى الله
عليه وسلم عن بيع وشرط ، والعرف مع قيام النص باطل . وأجاب الأكل في العناية
بأن النهى معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة .

والعرف ينفي النزاع ، فكان موافقا لمعنى الحديث . وتبعه على هذا الجواب صاحب المنع وأقره ابن عابدين . وخلاصة الجواب : أنه لا تعارض بين النص والعرف ، لأن النص بعد تعليله أصبح المراد منه النهى عن الشرط المقتضى إلى النزاع .

أقول : وفى هذا الجواب نظر ؛ لأنه إنما يصح أن لو علل فقهاؤنا النهى بالإفضاء إلى النزاع فقط ، ولكنهم عللوه أيضا بأن اشتراط النفع الذى لا يقتضيه العقد ربا ، لأنه فضل خال عن عوض فى معاوضة مالية ، ولهذا عدوا الحكم إلى كل معاوضة مالية كما تقدم . وغير خاف أن هذا المعنى موجود فى الشرط المتعارف وغيره ، وعليه فالعرف لا يزال قائما فى موضع النهى ، ولم يتم الجواب . والذى يبدو لى من كلامهم فى توجيه الاستحسان ، أن هذا العرف مما رد إلى الإجماع العملى ، كما صرح بهذا صاحب العناية وجمع الأنهر . ويؤيده أن جميع من قرأت لهم من المتقدمين نَظَرُوا هذا العرف بالعرف الذى ثبت به الاستصناع ؛ فيكون مخصصا لعموم النهى عن بيع وشرط .

لكن يرد أنه لو كان من قبيل العرف الذى ثبت به الاستصناع لشرط فى اعتباره أن يكون عاما ، لأنه يكون حينئذ مردودا إلى الإجماع أو دلالة التى عليها الحاجة العامة . وهذا يتنافى وتصريحهم فى الشرط المتعارف بأنه يختلف باختلاف الأمكنة . وقال فى فتح القدير بعد الكلام عن شرط حذو النعل المتعارف « ومثله فى ديارى أى مصر شراء القبقاب على أن يسمر له سيرا » اهـ . إلا أن يكون هذا مما عمل فيه بالعرف الخاص كوقف المقول . وبعد : فالمسألة لا تزال فى مجال النظر والبحث .

وليعلم أن الشروط فى المعاملات أمرها مهم جدا ، وهو المحور الذى يدور عليه التبادل بين الناس ، فإننا لا نكاد نرى عقدا من العقود المالية يخلو منه . وقد عرفنا أن رأى الحنفية فى الشرط المتعارف صحته ولزومه . فإذا حزب الأمر واشتدت الحاجة إلى شرط لا عرف فيه ، فلا جناح على المفتى أن يفتى بمذهب ملائم من مذاهب المسلمين التى بسطتها فيما ، تقدم ولا يكون ذلك خروجا عن مذهب الحنفية بل هو مقتضى قواعده .

ويتفرع على صحة العقد والشرط ولزومه إذا تعورف الشرط ، صحة بيع الوفاء إذا جرى به العرف .

بيع الوفاء

هو عقد شرط البائع فيه أنه متى رد الثمن إلى المشتري رد المشتري إليه المبيع سواء أكان الثمن نقداً أو ديناً كان على البائع . فهو بيع شرط فيه على المشتري نفع لا يقتضيه العقد وهو الفسخ عند سداد الثمن . سمي بيع الوفاء لتعهد المشتري بالوفاء بالشرط ، وهذا النوع من البيوع تعاملوا به حينما شئت النفوس وأصبح المرء لا يستطيع الاستدانة إلا بنفع ، فوجدوا أن إعطاء الدائن فائدة ربا ، وهو حرام ، فرغبوا في بيع الوفاء .

وقد اختلف فقهاؤنا في حكمه اختلافاً كثيراً حتى بلغت آراؤهم التسعة ، وسأذكر بهداية الله أهمها :

قال نجم الدين النسفي أستاذ صاحب الهداية : ، اتفق مشايختنا في هذا الزمان — وهم فقهاء سمرقند في القرن الخامس والسادس — فجعلوه بيعاً جائزاً مفيداً بعض أحكامه ، وهو الانتفاع به دون البض وحبو البيع لحاجة الناس إليه ولتعاملهم به ، وانقوا عدد قد ترك بالتعامل ، وجوز الاستصناع لذلك ، اهـ . وفي شرح الأشباه لمبة الله أن ما ثبت به عرف عام لا خاص (١) فيكون هذا العرف مخصصاً لنهي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط .

وقال بعض مشايخ المذهب كأبي شجاع وعلي السفدي وأبو الحسن الماتريدي إنه رهن ثبت له كل أحكامه ، فلا يملكه المشتري ولا ينتفع به إلا بإذن البائع . ولو استأجره البائع لا تلزمه أجرته كالراهن إذا استأجر المرهون . ويسقط الدين بهلاكه ، ولا يضمن ما زاد ، كالأمانة ، ويسترده الراهن عند قضاء الدين . وإذا مات يكون المرتضى أحق به من سائر الغرماء . قالوا : لأن العبرة في العقود للمعاني لا للالفاظ ، كالمبيعة بشرط العوض تكون بيعاً ، والكفالة بشرط براءة الأصيل تكون حوالة ؛ فهذا البيع لما شرط فيه أخذ المبيع عند قضاء الدين كان رهناً ،

(١) ج ٢ ص ٢٠٨ أن ما جرى به العرف لعدم فهو بيع معتار أما المتقول فلم يجر به إلا عرف خاص .

لأنه هو الذى يؤخذ عند قضاء الدين . وهذا القول اختاره صاحب جامع
الفصولين وبعض المأخرين .

وقال بعض مشايخ بخارى : إنه كبيع المكره فاسد يفيد الملك عند اتصال
القبض به ويكون قابلا للفسخ وإن باعه المشتري وتداولته الأيدي ، لأن الفساد
لفوات الرضا كما فى البيع المكره عليه . هذه أشهر الأقوال .

مناقشة وترجيح : ثم يقال لبعض مشايخ بخارى : إنما يكون هذا البيع كبيع
المكره إذا حصل للبائع فعل يصير به مدفوعا إليه ويعدم رضاه به ، ولم يوجد هنا
إلا حاجة طبيعية دعت إلى هذا النوع من التصرفات كالحاجة الداعية إلى البيع
والرهن والقرض ، لأن له أن يقضى حاجته بالبيع البات ، فالحاقه بالإكراه جمع
بين المفترقين . ويقال لأبي ثجاج ومن معه : إن اعتبار هذا العقد رهنا يستدعى
التجوز بلفظ البيع الوارد فيه عن الرهن ، كما تجوز بلفظ الكفالة بشرط براءة الأصل
عن الحوالة . والألفاظ الشرعية يجب إعمالها فى حقانقتها ، ولا يتمثل عنها إلى المجاز
إلا عند القرينة الصارفة . وشرط الفسخ عند أداء الثمن لا يصلح قرينة صارفة عن
حقيقة البيع بل هو جزؤها : وذلك لأن العرف العام لما أثبت جواز بيع الوفاء
صار الإتيان بالشرط مكملًا لحقيقته لا صارفا عنها . وصحيح أن العبرة فى العقود
للمعاني لا للألفاظ ، ولكن هذا إذا غاير المعنى والمقصود مدلول اللفظ ، أما إذا
طابقه فالعبرة لهما معا .

فالذى يترجح أن بيع الوفاء عتمد قائم بنفسه ، له أحكام خاصة به ، للعرف .
وأفتوا به كما فى الزيلعى^(١) لحاجة الناس . وقد اختاره صاحب الهداية حيث سماه
البيع الجائز المعتاد . قال فى النهاية : وعليه الفتوى .

وسلى القول بالجواز ينتقل الملك الى المشتري ، ينتفع بالمبيع ما دام فى يده .
ويمتنع من إخراجه عن ملكه بسبب من أسباب التملك ، ويرده على البائع إذا رد
عليه الثمن أو قضاء الدين . وإذا هلك يهلك من ضمانه . وذكر أبو السعود^(٢)
عن عماد الدين أنه إذا مات المشتري قام ورثته مقامه فى أحكام الوفاء .

(١) ٥٦ ص ١٨٣ .

(٢) انظر حاشية أبو السعود على منلا مسكين ٣ ص ٢٨٩ .

قولهم المعروف كالمشروط

تكررت هذه العبارة كثيرا في كتب فقهاءنا بألفاظ مختلفة في معرض الاستدلال. ففي المبسوط من كتاب الإجارة (١): والمعلوم بالعرف كالمشروط بالنص. وفيه بعد صفحة: والثابت بالعرف كالثابت بالشرط. وفي إجارة الظهيرية: والمعروف عرفا كالمشروط شرطا. وفي الزيلعي: المعتاد كالمشروط الخ. وليس مرادهم بالشرط هنا ما تقدم تعريفه، بل المراد به النص الصريح سواء أكان شرطا بالمعنى المتقدم كالشراء عن اعتادوا تقسيط الثمن، أو إيجابا وقبولا كالبيع بالمعاطاة، وكتجهيز الأب ابنته في بلد جرى العرف فيه بأن الأب يدفع الجهاز إلى ابنته هبة لا عارية على ما هو المقتضى به، أو كان التزاما لأجرة المثل كمن دفع ثوبه إلى خياط أو صباغ اعتاد العمل للناس بالأجر كما هو قول محمد. قال شيخ الإسلام خواهر زاده وغيره: وعليه الفتوى. قال في الأشباه: ولا خصوصية للصباغ، بل كل صانع نصب نفسه للعمل بأجرة فإن السكوت كالاشرط. ومن هذا القليل نزول الختان ودخول الحمام والدلال كما في البزازية. ومن هذا القليل المعد للاستغلال اه فإن العرف استعمل هذه الأشياء كلها بالأجر. وسواء أكان يئانا لما يدخل في المعقود عليه تبعا من غير تصريح بذكره كدخول علو الوار في بيعها، وكدخول الغرف في الاستئجار على الطبخ للوليمة، أو وصفا بين نوع المنفعة المعقود عليها كاستئجار الدار بلا بيان نوع الانتفاع بها حيث ينصرف إلى السكنى:

فإنهم يستدلون على هذا كله بهذه القاعدة المعروفة كالمشروط، فمنها إذا أن الشيء المعتاد في المعاملات يلزم في العقد كما لو نص عليه فيه نصا صريحا.

وهي مقررة في فقه المالكية، فقد شاع عندهم: العادة كالشرط. وأفتى الإمام المازري فيما إذا جرت عادة قوم بقدر الصداق وعرفها المتعاقدان، أن هذه العادة بمنزلة التسمية، ويحكم بذلك القدر المتعارف، ولا يكون النكاح من قبيل نكاح

(١) أنظر المبسوط - ١٥ - ١٧١.

التفويض ، قال في التبصرة : وفي سماع ابن القاسم : سئل مالك عن الناكح يلزمه أهل المرأة هدية العرس وجل الناس تعمل به عندنا حتى إنه لتكون فيه الخصومة : أتري أن يقتضى به ، فإن كان ذلك قد عرف من شأنهم وهو عملهم لم أر أن يطرح ذلك عنهم ، إلا أن يتقدم فيه السلطان ، لأنى أراه أمراً قد جرى عليه اهـ . فقد نزل عرفهم في الهدية منزلة اشتراطها على الزوج في عقد الزواج . وقد استعن بهذا الكتاب فتوى ابن عتاب بحلول الدين في امرأة أقرضت زوجها وأجلته خمس سنين ثم طلقها فطالبته بالتعرض مدعية أنها إنما أجلته أملاً في حسن العشرة ، وسنده في هذه هو أن المتعارف من أمر النساء ذلك ، فنزل منزلة اشتراط حسن العشرة في التأجيل .

أما الشافعية فلم يفتوا في القواعد وجهان ، أحدهما أن العرف لا ينزل منزلة الشرط ؛ فإن السيوطي في كتابه الأشباه ص ٦٦ سأل هل تنزل العادة منزلة الشرط ؟ وأجاب بذكر فروع حكى فيها قولين في المذهب ، أحدهما لا يكون كالشرط ؛ فنهى الوعم في الناس اعتبار منافع الرهن للمرتهن فهل ينزل منزلة شرط حتى يفسد الرهن ، قال الجمهور : لا ، وقال القفال : نعم . ومنها جرت عادة المقرض برد أزيد مما اقترض فهل ينزل منزلة الشرط فيحرم إقراضه ؟ وجهان أحدهما لا . ومنها لو دفع ثوباً مثلاً إلى خياط ليخيطه ولم يذكر أجره وجرت عادة بالعمل بالآجرة ، فهل ينزل منزلة شرط الآجرة ؟ خلاف ، والأصح في المذهب : لا ، واستحسن الرافعي : نعم اهـ .

ويظهر أن منشأ عدم الاتفاق على أن المعروف كالمشروط ، هو أن الالتزام لا يثبت إلا بدليل قوى ، ودلالة اللفظ أصرح من دلالة العرف في رأى البعض . ويرى البعض الآخر مساواتهما ، لأن العرف يفهمه ويسلم له الناس جميعاً ، لأنه تعبير عن الإرادة العامة غالباً ، ولهذا تنقطع عنده المنازعة . وقد أخذ بهذه القاعدة علماء المجلة العدلية ، وجعلوها دعامة ثابتة ترتكز عليها المعاملات كما هو نص المادتين ٢٤٤ ، ٤٤٤ . وأخذ بها القانون المصري لا سيما في المعاملات التجارية سواء في العقود التي تبرم بين التجار كالبيع والإجارة والكفالة والوكالة ، أو في بيان طريقة التعامل ، ك شحن البضائع بطريقة معينة ، والإعطاء بالنقد أو بالأجل ، أو في تقرير الأحكام القانونية كتعيين المسئول عن هلاك السلع . وقد زاد في

احترامها حتى جعله مقدما على نصوصه . فقد شرط القانون المدني في صحة التضامن أن يكون مصرحاً به ، والعرف التجاري يقتضى بوجود التضامن في المعاملات التجارية وإن لم ينص عليه ، وكذلك نص القانون على أن المبيع إذا لم يطابق الصفات المتفق عليها يفسخ البيع . والعرف يقتضى في هذه الحالة تخفيض الثمن ، والقضاء جار على العرف في المسألتين ^(١) .

إلى هنا تقرر عند الخفية أن الثابت بالعرف كالناتج بالشرط ، وتبين أن عموم هذه القاعدة شامل للشرط الفقهي ، وسبق في أول التقسيم ذكر الفاسد والصحيح منه ، وأثر كل في المعاملات . وعن هذا يخرج الجواب عن مسألة كانت واقعة فتوى ابن نجيم ، وهي أنه إذا تعورف ضمان العارية عند الهلاك فهل يكون ذلك شرطاً ملزماً لعملائها ؟ مقتضى ظاهر المذهب عدم الضمان ، لأن شرط ضمان العارية عند الهلاك شرط فاسد في غير معاوضة مالية . ونقل الزيلعي ^(٢) رواية تفيد صحة اشتراط الضمان والإلزام . ووجهها ورود الشرع بهذا الشرط ، لما روى أبو داود وأحمد عن صفوان بن أمية ، أن النبي صلى الله عليه وسلم استعار منه يوم حنين أدعاً ، فقال : أغصبا يا محمد ؟ قال بل عارية مضمونة . بناء على أن قوله مضمونة صفة مخصصة ، ويكون الحديث مخصصاً للأحاديث النافية للضمان . وقد رد هذه الرواية صاحب الدر المختار وهبة الله في شرح الأشباه ، ولسكن من حفظ حجة . على أن صاحب المبسوط ^(٣) نقلها عن المتقى . ومقتضى هذه الرواية أنه إذا تعورف ضمان العارية عند الهلاك ينبغي أن تضمن كما أفتى ابن نجيم ، لأنه شرط صحيح لورود الشرع به .

ويتخرج أيضاً حرمة أخذ الزيادة في القرض إن جرى العرف بها ، لأنها تكون كالمشروطة صراحة في صلب العقد .

بقي الكلام في مسألة ، وهي أن الفقهاء قالوا فيما إذا اشترى ثماراً على الأشجار أو رطبة على الأصول : إن اشتراها بشرط الترك فسد البيع ، لأنه شرط لا يقتضيه

(١) انظر أصول القوانين للدكتور السهوري والقانون التجاري للدكتور محمد صالح ص ٢٥

(٢) د التبيين ج ٥ ص ٨٥

(٣) د المبسوط ج ١١ ص ١٣٣

العقد لشغل ملك البائع ، وفيه نفع للمشتري وهو زيادة النمو والنضج والصيانة من التلف ، إلا إذا تناهت عند محمد فيصح الاشتراط للعرف . وإن اشترأها من غير اشتراط تركها أو قطعها وتركها المشتري الأصح أن الترك إن كان مأذونا فيه طابت له الزيادة ، وإلا لا تحل له ، وتصدق بما زاد في الثمار والرطوبة زيادة متصلة .

لكن الناس قد تعارفوا الترك حتى يظهر المعدوم وينمو الصغير وينضج الفج وتصرف السلعة في الأسواق ، وتغلغلت هذه العادة في نفوسهم حتى لو علم المشتري أن البائع يأمره بالقطع لا يقبلها بعشر الثمن . ومتتضى هذا العرف أن يكون الترك مشروطا ، لأن المعروف كالمشروط . فهل يفسد البيع بهذا لأنه صار بيعا بشرط فاسد ؟ ولم يجب عن هذا ابن عابدين في رد المحتار ^(١) بل قال : فتأمل . وأجازه في نشر العرف ^(٢) للعرف ، قال : فإنه حيث جاز للعرف بيع المعدوم مع أن بيعه باطل لا فاسد فيجوز البيع مع هذا الشرط بالاولى . فتأمل ذلك ، واعمل بما يظهر لك فإني لا أجزم بما قلته لأنني لم أر من صرح به اهـ .

ويمكن أن يقال : إن العرف الذي جعل ترك الثمار والرطوبة شرطا صريحا في البيع ، هو بعينه يجعل هذا الشرط متعارفا ، فيكون بيعا بشرط متعارف ، فيصح استحسانا ، وتحل الزيادة ، أذن البائع في الترك ، أو لم يأذن .

(١) انظر رد المحتار ج ٤ ص ٥٩ .

(٢) رسائل ابن عابدين ج ٢ ص ١٤٠ .

الفصل الثالث

موجب الخيارات والحقوق

الخيارات : جمع خيار ، وهو اسم مصدر بمعنى الاختيار . والمراد به اختيار إمضاء العقد وفسخه . والأصل في العقود أن تثبت أحكامها على وجه الابتداء والتمام واللزوم . وقد يتمتع من ذلك وجود خيار في العقد . وموجبات الخيار كثيرة ، أذكر منها : الرؤية ، والعيب ، وعدم الكفاءة .

الرؤية

أخرج البيهقي وابن شيبه عن مكحول عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا : « من اشترى شيئًا لم يره فله الخيار إذا رآه ؛ إن شاء أخذه وإن شاء تركه » . أثبت الحديث خيار الرؤية للمشتري إذا لم يكن رأى المبيع ، فإن كان قد رآه فلا خيار له عملاً بالأصل ، ولأنه لا مصلحة في إثباته . ثم الرؤية التي تكون سببًا في الخيار تارة وفي إسقاطه أخرى تتحقق بالعلم بكل المبيع ، كأن يشتري سيفًا ويراه . وقد يكتفى برؤية ما يفيد العلم بالمقصود عرفًا لتعذر رؤية الشكل شرعًا ، أو عادة كرؤية الضرع في شراء ماشية للفتية أو للعلب ، ورؤية بعض مالا تتفاوت آحاده كالكيلى والوزنى والعددى المتقارب . وعلامة غير المتفاوت أنه يكتفى في العرف عند بيعه برؤية نموذج أى مثاله ، وقد يتغير ما يفيد العلم تبعًا للعرف ، فإن العرف يختلف بحسب أجزاء الشيء وبحسب المقصود منه ؛ وذلك كشراء الدار ، قال المتقدمون يسقط الخيار برؤية صحنها قبل الشراء بناء على عاداتهم من عدم التفاوت فيها إلا فى الصغر والكبر والجدة والقدم ، أما الآن فلا بد من رؤية جميعها لتفاوتها فى الحجر والمرافق والمقاصد ؛ وكالثوب المطوى ، قال المتقدمون : يكتفى برؤية ظاهره لأن الظاهر يعرف الباطن . قال فى الفتح : قيل هذا فى عرفهم ، أما

في عرفنا فلم ير باطن الثوب لا يسقط خياره ، لأنه استقر خلاف الباطن والظاهر في الثياب .

فالخاص : أن ما يفيد العلم بالمقصود مفوض إلى العرف ، إلا أنه قد يدوم كما رأينا في شاة الحلب ، وقد يتغير كما رأينا في الدور والياب . والعرف العام والخاص هنا سواء ، لأنه مما رجع إليه في تطبيق الحكم المطلق .

يرجع في معرفة العيوب إلى العرف

البيع المطلق عن شرط البراءة من العيوب يتمتضي وصف السلامة في المبيع ، لما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه كتب للعداء بن خالد : هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هوذة من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم عبدا أو أمة لاداء ولا غائلة ولا خبثة بيع المسلم للمسلم ، والمعتاد قصد شراء ما به تندفع الحاجة على السكالم وهو السلعة السليمة ، فصار وصف السلامة كالمشروط في البيع ، فإذا فات ثبت خيار العيب لئلا يتضرر بالزام ما يكرهه .

ثم الضابط الغالب للعيب أنه ما ينقص قيمة المبيع في عرف أهل الخبرة . والمراد بأهل الخبرة أصحاب الدراية بالسلعة المبيعة كالصناع والتجار ، والزراع . فعيوب الكتب أهل الدراية بها العلماء أو تجار الكتب . وعيوب المجوهرات والحلى أهل الخبرة بها هم الجواهريون والصاغة . وعدد الحرب أهل الخبرة بها صناعها وتجارها ، ورجال الحرب وهكذا . وإنما كان ضابط العيب ما تقدم لأن الرد به شرع دفعا للضرر عن المشتري ، وما ينقص قيمة المبيع في العرف ضرر لاحق به .

وقيدنا الضابط بالغالب لأنه لو جعل كليا لا انتقض جمعا ومنعا . أما الأول فلأنه قد يتحقق العيب من دون أن ينقص القيمة في العرف بأن يفوت به غرض المشتري ، كأن يشتري شجرة ليتخذ منها سفينة أو شاة للتضحية أو حذاء ، فوجد خشب الشجرة غير صالح ، والشاة مقطوع منها ما يمنع التضحية كالأذن ، والحذاء صغيرا . وأما الثاني فلأنه قد يتحقق نقص القيمة عرفا ولا يتحقق العيب بأن يكون المنقص للقيمة مما لا يغلب عدمه في نوع المبيع كالشبوكة والشيخوخة في الخيل والجودة والرداءة في الحبوب . فلو اشترى حصانا فوجده هرما ، أو قمحا

فوجده رديثا ، ليس له الرد بالعيب ، لأنه لا يغلب في نوعهما عدم الحرم والرداءة ، فلا يقتضى مطلق البيع وصف السلامة منهما .

هذا وإن اختلف العاقدان في غرض المشتري فالأصل أن القول للبائع لأنه المالك ، إلا إذا شهد العرف للمشتري كأن اشترى شاة قرب زمن الأضحية وكان من أهلها ثم ادعى أنها للأضحية ، أو اشترى لبان بقرة وادعى أنها للبن فوجدت الشاة غير سالحة والبقرة غير حلوب ، فالقول للمشتري في القضيتين .

ثم العرف في معرفة العيوب مما يرجع إليه في تطبيق الأحكام العامة ، فالعرف العام والخاص فيه سواء .

رجع الفقهاء في تفصيل صفات الكفاءة إلى العرف

رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم : ألا لا يزوج النساء إلا الأولياء ولا يزوجن إلا من الأكفاء ، وهذا الحديث وإن كان ضعيفا لأن في سنده مبشر بن عبيد عن الحجاج بن أرطاة ، وهما مطعون فيهما ، لكنه يرتقى إلى الحسن ، والحجة بوجود شواهد من الحديث تفيد معناه كحديث الدارقطني عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، أنه قال : لا منمن تزوج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء ، وما عن عائشة وعمر وأنس مرفوعا : تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء ، . على أن البغوى حسنه ورفع ابن أبي حاتم من طريق جابر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بسند حسن . ووجود الكفاءة في عقد الزواج تكميل لمقصوده ، وهو انتظام مصالح الزوجية وتأسيس القرابات .

لهذا النص والمعقول قالت الحنفية عدا الكرخي باعتبار الكفاءة في لزوم العقد ، وهو ظاهر الرواية . وفي رواية الحسن أنها معتبرة في صحته . وهي حق الأولياء العاصبين إذا زوجت المرأة نفسها من غير كفء فلم الخيار في إمضاء العقد وطلب الفسخ دفعا لضرر العار عنهم .

ثم هذه الكفاءة التي ثبت إجمالها بما تقدم حاصلها أن لا يتصف الزوج بما يلحق العار بالزوجة وأولياتها عرفا . وقد فصلها فقهاؤنا في ست صفات : النسب ، والحرية ، وإسلام الآباء ، والاستقامة في الدين ، والمال ، والحرقة . والمعول

عليه في هذا التفصيل هو عرف الناس في الصفات التي يعظمونها ويفخرون بها ،
أو يحقرونها ويعيرون بها ، لأن المعنى من مشروعية الكفاءة دفع المذلة عن الزوجة
والعار عن الأولياء . وخلاف بعضهم في بعض الصفات ، لأنه لا يراها مما يتعير به
كما يدل على ذلك كله تعليلهم في هذا الباب . وقال ابن الهمام في الفتح ^(١) : فإذا ثبت
اعتبار الكفاءة بما قدمناه - أى بالأدلة المذكورة هنا - فيمكن ثبوت تفصيلها
أيضا بعرف الناس فيما يحقرونه ويعيرون به ، فيستأنس بالحديث الضعيف
في ذلك اهـ .

وليس المراد أن العرف مستقل بتفصيل كل صفة من الست ، بل ثبت في بعضها
أحاديث كحديث الترمذي . إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه ،
الحديث ، وكحديث بقية بن الوليد ، الناس أكفأ قبيلة لقبيلة وعربي لعربي
ومولى لمولى إلا حائكا أو حجاما ، اهـ .

وعلى الجملة فالحديث الذي يثبت في خصوص صفة من الصفات إن صلح
للحجية مستقل بإثباتها ، وإن كان ضعيفا أيد العرف .

هذا وتقدم أن من الصفات الحرفة . والمراد بها ما كان طريقا للاكتساب
كالوظيفة والتجارة والزراعة والصناعة . قال باعتبار الكفاءة فيها أبو يوسف في أظهر
الروايتين عنه ، وأبو حنيفة ومحمد في رواية عنهما ، والرواية الأخرى عن الإمام
عدم الاعتبار ، والأخرى عن الصحابين اعتبارها إذا فحشت في الدناءة . وجه
الاعتبار ما تقدم من حديث بقية ، ولأن عرف الناس التفاخر بشرف الحرف
والتعير بدناءتها . وجه الرواية عن أبي حنيفة أن الحرف غير ثابتة بل يمكن التحول
عن الدنيئة إلى الشريفة فلا يلحق العار بها . والجواب أن الحرفة الدنيئة وإن
تبدلت بأشرف منها لكن عارها يبقى كما هو المتعارف . وذكر في البدائع ^(٢) عن
الكرخي أن أبا حنيفة بنى الأمر فيها على عادة العرب أن موالهم يعملون هذه
الأعمال لا يقصدون بها الحرف فلا يعيرون بها . وأجاب أبو يوسف على عادة

(١) انظر الفتح ٢ - ٤١٨ .

(٢) ٢٣ ص ٣٢٠

أهل البلاد أنهم يتخذون ذلك حرفة ، فيعيرون بالدنىء من الصنائع ، فلا يكون بينهم خلاف في الحقيقة اهـ .

ثم المعتبر في شرف الحرف ودنامتها هو العرف في كل زمان ومكان ، كما قال ابن الهمام : إن الموجب هو استنفاص أهل العرف فيه ورفع اهـ . فالحياكة مثلا كانت قديما من الحرف الحسيسة . وقال ابن الهمام في القرن التاسع : ينبغي أن يكون الحائك كفاً للعطار بالأسكندرية لما هناك من حسن اعتبارها ، وعدم عدها نقصا البتة اهـ . وهي في هذه الأيام كما قال ابن الهمام .

وكيفية الاعتبار أن الحرفتين إن اتحدتا كالمدرسين والقاضيين ، أو تقاربتا كالبلقال والنجار ، وجدت الكفاءة ؛ وإن تباعدتا كتاجر الأقمشة والسكناس انعدمت . والمعول عليه في التقارب والتباعد هو العرف .

وقصارى القول : أن العرف اعتبر الحرفة في ثلاثة أشياء : في اعتبار الكفاءة فيها ، وفي مرتبتها ، وفي التقارب والتباعد بين أفرادها .

الحقوق

يغلب ورود الحق في باب المعاملات بمعنى ما يثبت للإنسان ، وهي في الشرع كثيرة متنوعة كالمملوكات من الأموال والمنافع ، وحقوق العقد ، وحقوق الارتفاق ، والحقوق المجردة . ويتصل ببحثنا منها حقان .

يرجع في معرفة جنس النفقة وقدرها الى العرف

قال الله تعالى « ليتفق ذو سعة من سعته ، ومن قدر عليه رزقه فليتفق بما آتاه الله » وفيما رواه الجماعة إلا الترمذي عن عائشة رضي الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم قال لهند امرأة أبي سفيان : « خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف » . ومن خطبته صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع كما عند مسلم وغيره « ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف » . أفادت الأدلة وجوب النفقة للزوجة على زوجها بقدر حاله أو بقدر حالها ، على الخلاف .

ثم هل هي معينة بالأصناف والمقادير أم هي مفوضة الى العرف ؟ الذي اتفق عليه الجمهور أن مقدار النفقة الواجبة هو ما يكفي الزوجة عرفاً من الطعام خبزه وإدامه ، والشراب والكسوة والسكن والفراش والغطاء وأدوات الطعام والشراب والتنظيف والإضاءة . وذلك يختلف بالبلاد والفصول واليسار والإعسار والتوسط فان لكل مكان عرفه في نوع الخبز وإدامه ، وشراء الماء أو إباحته ، ولباس البدن وغطاء الرأس ، وحذاء الرجل ومنزل السكنى وآنية الاستعمال ، بل في المكان الواحد عادات مختلفة حسب اليسار والإعسار والتوسط ، والصيف والشتاء .

فعلى القاضى عند فرض النفقة مراعاة ذلك كله وفرضه أصنافاً أو تقويماً بالنقد . قال في فتح القدير ^(١) : والحاصل أن على القاضى اعتبار الكفاية بالمعروف فيما فرض في كل وقت ، وباعتبار الحال من اليسار والإعسار . ونقل في البحر ^(٢) عن الذخيرة وغيرها أنه ليس في النفقة عندنا تقدير لازم ، لأن المقصود من النفقة الكفاية ، وذلك مما يختلف فيه طباع الناس وأحوالهم ، ويختلف باختلاف الأوقات وما يروى من التقدير عن بعض الأئمة كما عن محمد من تقديرها على المعسر بأربعة دراهم فليس بتقدير لازم بل هو مبنى على عرفه . واستظهر في رد المحتار تفويض مقدار اليسار والإعسار إلى العرف حيث لم يرد فيه عن المتقدمين تقدير .

وقال الشافعى بتعيين نفقة الطعام نوعاً وقدرًا ، فقال يجب على الموسر مُدَّان من غالب قوت البلد ، وعلى المعسر مد ، وعلى المتوسط مد ونصف . وقال القاضى أبو يعلى : الواجب من الطعام رطلان من الخبز في كل الأحوال .

لنا أن الله سبحانه أوجب النفقة بحسب الوسع مطلقة لم يقيد بها بصنف ولا بقدر ، وردتها السنة الى العرف كما في الحديثين السابقين ، فان المعروف كما قال الشوكانى هو القدر الذى عرف بالعادة أنه الكفاية ، فكل تقدير على خلاف العرف تقييد للقرآن بلا دليل ، ومخالفة صريحة للسنة ، وإضرار بأحد الزوجين ؛ لأن كفايتها إن كانت بأكثر من التقدير كان إضراراً بها ، وإن كانت بالآقل كان إضراراً به ، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام .

(٢) ج ٤ ص ١٩٠ .

(١) ج ٣ ص ٣٢٤ .

ووجه أصحاب الشافعي رأيه بقياس النفقة على الكفارة الواجبة ، بجامع أن كلا منهما مال يجب بالشرع ، ويسد الجوع ، ثم أكثر ما وجب في الكفارة مدان كما في كفارة الأذى ، وأقله مد كما في كفارة اليمين والظهار ، فأعطى هذا الحكم للنفقة على الموسر الأكثر ، وعلى المعسر الأقل ؛ لقوله تعالى : لينفق ذو سعة من سعته . . ولما لم يكن من العدل إلحاق المتوسط بأحد التقديرين ، جعل عليه ما بينهما . وجه ما قاله أبو يعلى القياس على الكفارات ، ولا تأثير لليسار والإعسار في قدر المأكل ، لأن ما تقوم به البنية لا يتغير ، وإنما يظهر تأثيرهما في الجودة وغيرها .

مناقشة وترجيح :

يقال للخالف : إن هذا قياس فاسد الاعتبار ، لأنه مصادم للنصوص التي اعتبرتها بالمعروف . سلينا لكن نمنع حكم الأصل وهو الكفارة لأنها ليست مقدرة بالأمداد والأرطال كما تدعون بل الواجب فيها هو الإطعام من أوسط ما يطعم الأهل ؛ فالواجب فيها محال على إطعام الأهل الذي يثبت السنة أنه بالمعروف ؛ فطعام الأهل أصل ألحق النيران به طعام الكفارات ؛ فقياسكم هذا تأصيل للفرع وتفريع للأصل على عكس القرآن . نعم ورد في السنة وعن الصحابة والتابعين أنواع من الإطعام كالخبز مع اللحم أو السمن أو اللبن أو الزيت ، وكـ نصف صاع من بر أو صاع من تمر أو مد ، وهذه كلها ليست تحديدا للنص ولا تقييدا له بل هي من أفراد مطلقه ، وكل واحد منها يسمى إطعاما عرفا . سلينا فهو قياس مع الفارق العظيم ، لأن الكفارة لا تختلف باليسار والإعسار ، ولا هي مقدرة بالكفاية ، وهي حق الله تعالى ، بخلاف النفقة في كل ذلك . على أن قول الشافعي بالتقدير يستلزم باطلا ، لأن الزوجة إما أن تقبل الحب المقدر أو تأكل مع الزوج من خبزه ، فإن كان الأول احتاجت إلى مصاريف الطحن والإدام فلم يتحقق المقصود من النفقة وهو كفايتها ، وإن كان الثاني فإن وقع على سبيل التعويض عن الواجب الأصلي لها كان ربا ، وإن أكلت معه تبرعا بقي الأصل أي الأمداد أو الأرطال دينا في ذمته لا يسقط إلا بالأداء أو الإبراء ، ولا يقول بهذا الشافعي . وإلى هنا يترجح الرأي القائل بتفويض النفقة إلى العرف . ثم العرف العام والخاص هنا سواء .

يفتى بتحديد مدة طلب التملك

في الشفعة لفساد الزمان

روى ابن ماجه والبخاري وابن حزم في المحلى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : الشفعة كحل العقال . . وفي رواية : الشفعة كنشطة العقال ؛ إن قيدت ثبتت ، وإن تركت فاللوم على من تركها . .

وحق الشفعة ضعيف بحيث يعد التأخير في المطالبة به رضا بسقوطه ، لأنه مستثنى من القواعد العامة ، إذ هو تملك مال معصوم بغير إذن مالكة لخوف ضرر بالشفيع يحتمل الوجود والعدم .

لهذا كان لابد من المبادرة بطلبه عقب العلم بالبيع وهو طلب الموائبة ، ولا بد كذلك من الإشهاد على طلبه ثانيا عند من سيكون خصما في دعوى الشفعة ، أو عند العين التي تعاقبها الحق إن لم يشهد على الأول وهو طلب التقرير ؛ بهذا يتقوى ويستطيع الشفيع إثبات طلبه أمام القاضي عند الجحود .

وبعد هذا : هل لدعوى التملك أمام القاضي مدة مضروبة بحيث تسقط بالتأخير عنها ، أو للشفيع أن يرفعها في أى وقت ؟

اتفق علماؤنا على أنه ليس لها مدة محدودة عند العذر كالمرض والسفر ، واختلفوا في غير حالة العذر ، فقال أبو حنيفة : للشفيع أن يطلب في أى وقت ؛ وهو ظاهر الرواية عن أبي يوسف . وقدر محمد وزفر مدتها بما دون الشهر . وعن أبي يوسف تقديرها بأول مجلس من مجالس القاضي ، فإن لم يرفعها فيما دون شهر على رأى محمد وزفر ، أو في أول مجلس على رواية أبي يوسف ، سقطت شفيعته .

قال محمد وزفر : إن الحق وإن تقرر بالطلب والإشهاد ، لكن عدم سقوطه بتأخير الدعوى وإن طال ، فيه إضرار بالمشتري ، لأنه يمتنع من التصرف في المبيع بالبناء والغرس والتعمير ، خشية أن يأخذه الشفيع في أى وقت ، فيضيع عليه تصرفاته ، وكل ما أدى إلى الإضرار فهو باطل ، إذ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام . وعليه فيجب رعاية لمصلحة المشتري تحديد مدة يسقط بعدها حق الشفيع ، ويكون

المشتري في أمن من تعميره ، فقدرت بما دون الشهر لأنها مدة قريبة ، وما فوقها بعيد في العرف .

قال أبو حنيفة : إن هذا الحق أصبح بعد الطلب والتقرير كسائر الحقوق في القوة فيأخذ حكمها وهو عدم السقوط بالتأخير ، وما لزم من الضرر يمكن دفعه بأن يرفع المشتري الشفيع إلى القاضي فيأمره بالآخذ أو التسليم . قال أبو يوسف : إن تأخير الدعوى عن أول مجلس دليل الإعراض ، كتأخير طلب المواثبة والتقرير . وكأنه يرى أن حق الشفعة ما يزال ضعيفا بعد الطلبين والإشهاد .

مناقشة وترجيح :

يقال لمحمد : لو كان الإضرار بالمشتري يسقط الشفعة بالتأخير لسقطت شفعة الغائب الذي لم يطلبها أصلا ، إذ لا فرق بين أن يكون الإضرار من حاضر أو من غائب . ويقال لأبي يوسف : إن حق الشفعة بعد ما قوى بالطلبين والإشهاد لا يسقط بما ذكرت .

وعن هذا يترجح القول بعدم السقوط مطلقا وهو ظاهر الرواية ، وبه أفتى صاحب الهداية والكافي . وأفتى قاضي خان بقول محمد لفساد الزمان ، ورجحته مشاهير الكتب ، فاختلف الإفتاء . وقد قررت في المقال السادس أنه ينبغي العدول عن ظاهر الرواية لفساد الزمان ، وقد ساءت أحوال الناس وكثر الإضرار بالغير ، وصار الأمل في رفع الضر عن المشتري ضعيفا ، إذ ليس كل أحد يقدر على مصاريف التقاضي ، ولا كل أحد يحسن المرافعة ، وبخاصة في هذه الأيام التي كثر فيها الشغب وحيل الخصوم ، والبطء في الإجراءات والفصل في الدعاوى ؛ وعدم السقوط لغية الشفيع كما أورد على محمد إنما كان للضرورة ، وهو لا يستلزم عدم السقوط بتأخير الحاضر ، إذ لا ضرورة في حقه ؛ فحسب المادة الفساد يجب الإفتاء بقول محمد ، كما أفتى قاضي خان ، وبهذا أخذت المجلة العدلية ، وحددها القانون المصري بشهر كما هو نص المادة ١٥ من قانون الشفعة .

الفصل الرابع التعدي

المقصود من التعدي إحداث الجريمة في النفس أو العرض أو المال ، فهو يتنوع إلى الغصب والإتلاف والجناية ، وما يوجب الحد وما يوجب التعزير ؛ ولموضوعنا صلة بما عدا الحدود ، أذكرها إن شاء الله .

يفتى بالتضمنين في غصب المنافع لفساد الزمان

لاخلاف بين العلماء في أن التعدي على منافع الأعيان باستيفائها أو تعطيلها موجب لعقاب الآخرة ، واختلفوا بعد ذلك في أنه هل يتحقق غصبها فيوجب ضمانها ، أولا يتحقق فلا تضمن بالاستيفاء والتعطيل ؟ قالت الأئمة الثلاثة بالاول فتضمن بأجر المثل ، وقالت الحنفية بالثاني .

احتج الحنفية أولا بأن الغصب إنما يرد على المال ، والمنافع ليست بمال بالشرع ؛ فإن عمر وعائيا رضى الله عنهما حكما بوجوب قيمة ولد المغرور وحرية ورد الجارية مع عتقها على المالك ، ولم يحكما بوجوب أجر منافع الجارية والأولاد مع علمهما أن المستحق يطلب جميع حقه ، وأن المغرور كان يستخدمها مع أولادها ؛ وكان ذلك في زمن الصحابة رضى الله عنهم ، فسكوتهم جميعا يدل على عدم تقوم المنافع ، وإلا لكانوا مرتكبين لمحرّم بكتائبهم حكم الله .

وثانيا : لو سلم ورود الغصب عليها لا يمكن ضمانها ، لأنها إما أن تضمن بمثلها صورة ومعنى بأن تضمن بمنافع مساوية لها ، أو بمثلها معنى وهو القيمة بأن تضمن بالأعيان . لا جائز أن يكون الاول لاتفاق العلماء على امتناع الضمان بالمنافع ، ولا جائز أن يكون الثاني ، لأن شرط الضمان المماثلة في المالية بالنص والإجماع ، والمالية مفقودة في المنافع لأن المال ما تميل إليه النفس ويدخر لوقت الحاجة ؛ فركناه الوجود والبقاء ، والمنافع وإن مالت إليها النفس لا بقاء لها ، لأنها أعراض متصرمة كما توجد تلاشي ، بخلاف الأعيان .

احتج الأئمة الثلاثة بقياس المنافع على الأعيان في ورود الغصب بجامع أن كلا مال متقوم . بيان العلة في الفرع : أن المال ما تميل إليه النفس ومخلوق

لمصالحنا ، والمنافع بهذه المثابة ، حتى جازت مهرام مع أن ابتغاء النكاح لم يشرع إلا بالمال ، وهي مضمونة بعقد الإجارة ، وهذا دليل على تقومها .

لكن يقال لهم : إن البقاء والإحراز أحد ركني المال ، ولذا لم يحكم الشرع بمالية الحشيش والضيد ، ولما كان مفقودا في المنافع وجب أن تنعدم فيها صفة المالية ، وكذا تقوم ، لأن التقوم بالمالية . وصحة جعلها مهرام ليس لكونها مالا بل بنص آخر وهو قصة ^(١) شعيب وموسى عليهما السلام . وورود عقد الإجارة عليها وضمانيها به لا يدل على تقومها في غيرها ، لأن الإجارة شرعت للحاجة على خلاف القياس ، فيقتصر التقوم على موضع الحاجة ، وبهذا يترجح رأى الحنفية ^(٢) .

وأفتى المتأخرون برأى الأئمة الثلاثة في منافع الموقوف ومال اليتيم والمعد للاستغلال كما في المجتبى والأشباه والمجمع وغيرها من المعتبرات ، فإذا استوفاهما الغاصب أو عطلها يلزمه أجر المثل لتغير أحوال الناس وغلبة طمعهم في هذه الثلاث ، ولأن التضمنين أنظر للموقف واليتيم ، وقد قالوا يفتى بما هو أنفع للموقف بما اختلف العلماء فيه .

والمعد للاستغلال هو العقار أو المنقول الذي اتخذ صاحبه لتحصيل الغلة بإجارته كالضياع والدور والحوانيت والحمامات والفنادق والدواب والعربات . ويحصل الإعداد بالبناء أو الشراء لذلك ، أو تأجير الدار أكثر من ثلاث سنين ، أو بكون الضيعة في قرية اعتاد أهلها استئجار أراضيهم ، أو كان صاحبها ممن لا يزرع بنفسه . ويحصل أيضا بشهرة الإعداد بين الناس . ويستثنى ما إذا انتفع الغاصب بالمعد للاستغلال بتأويل ملك بأن كان شريكا فيه ، أو بتأويل عقد بأن سكن المرتن الدار المرهونة ثم اتضح أنها ملك لغير الراهن وقد أعدها مالكها للاستغلال ، فإنه لا أجر على الشريك والمرتن ، لأنهما لم يلزما الأجر بل استباحا الانتفاع بتأويل الملك وعتمد الرهن ، لكن قال البيروني في مسألة الرهن : إن الأجر على الراهن لأنه غاصب .

(١) انظر التبيين ج ٢ ص ١٤٦ .

(٢) وبعد أن عدت لقراءة الموضوع ترجح رأى الأئمة الثلاثة ، لأنه لا دليل على أن إمكان الإحراز من أركان المال .

هذا وإذا كان المتأخرون من الفقهاء أفتوا بخلاف مذهب الحنفية في هذه المواضع الثلاثة لغلبة غصبها والطمع فيها بحيث لا يردع جماعة السوء عن هذا حبس ولا غيره إلا التضمين بالمال ، لأن النفس به أضمن وعليه أحرص ، وهو شقيق الروح ، كما يقولون ، فإذا غلب غصب المنافع عامة ، فأى مانع من فتح الباب على مصراعيه ، والإفتاء برأى الأئمة الثلاثة في غصب جميع المنافع ؟ وقد قال ابن الهمام في التحرير من بحث السبب : « ينبغي الفتوى بضمان المافع مطلقا لو غلب غصبها ، اه . وقال ابن أمير حاج في التقرير ^(١) » وإذا كان الموجب لذلك - أى التضمين في المواضع الثلاثة المتقدمة - الزجر للغصبة والحفظ لأموال الضعفة ، فلا بأس بالفتوى بضمانها إذ على الإطلاق ، لا احتياج ماسوى هؤلاء إلى هذا الارتفاق ، وحسب المادة هذا الفساد بين العباد ، اه . ولا يكون هذا خروجاً على المذهب بل هو مقتضى قواعده ^(٢) .

يفتى بتضمين الساعى لفساد الزمان

الإتلاف إما أن يتمع بالمباشرة أو التسبب . فالأول هو التعدى على الشيء بفعل من غير واسطة كقطع الزروع وتمزيق الثياب ، وهو موجب للضمان على كل حال . والثانى إحداث أمر مفض الى تلف شيء آخر بواسطة ، كما إذا حفر بئراً في طريق العامة فهلك إنسان بالتردى فيها . ويسمى الأمر المحدث سبباً ، وتسمى الواسطة بالعلة .

والقاعدة العامة في التسبب أنه يوجب الضمان إن كان السبب في معنى العلة لا إن كان حقيقياً . فالأول هو ما تضاف العلة اليه كسوق الدابة المفضى الى إتلاف المال أو النفس بواسطة دوسها بأرجلها ؛ فإن العلة في الإتلاف هى الدوس ، لكنها مضافة الى السوق ، بمعنى أن السوق دافع اليها ، وهى قهرية لا اختيارية ؛ ولذا يقال داسته بالسوق . والثانى مالا تضاف اليه العلة بأن تكون فعلاً اختيارياً ليس

(١) انظر التقرير ج ٣ ص ١٠٤ .

(٢) انظر رد المحتار والزيلعى والغاية وشرح المنهاج للمعلى والشرح الكبير للدردير ومعنى ابن قدامة

السبب دافعا اليه ، كدلالة السارق على المال ، فإنها سبب مفض الى السرقة بواسطة فعل السارق الاختياري ؛ لأن الدلالة لم تلجئ اليه . ومنه ما لو سعى بشخص الى سلطان فنال من ماله أو نفسه ؛ لأن العلة هنا وهي فعل السلطان اختياري لا إضافة لها الى السبب الذي هو السعاية ، فعدم الضمان في هذا النوع هو القياس .

وخالف المتأخرون هذه القاعدة فأفتوا بتضمن من سعى بشخص الى ولي الأمر بغير حق فألحق به ضررا ، كتغريم المال وإتلاف النفس ، أو قصد الكيد له . وأفتوا كذلك بتعزيره بما يراه القاضى أصح لحاله . وهذا استحسان لفساد الزمان وغلبة السعاة والمفسدين مما يناسب زجرهم واستصلاحهم . قال في جامع الفصولين (١) « السعاية الموجبة للضمان أن يتكلم بكذب يكون سببا لأخذ المال منه ، أو لا يكون قصده إقامة الحسبة ، كما لو قال إنه وجد مالا وقد وجد المال ، فهذا يوجب الضمان ، إذ الظاهر أن السلطان يأخذ منه المال بهذا السبب ، اهـ . وبعضهم قيد الولي بالظالم ، ولكن المفهوم من كلام المنع والعمادية والجامع الإطلاق .

ويرادف السعاية ما يسمى في التشريع المصرى بالتبليغ الكاذب . وهي فتوى صالحة في هذا الزمان الذي كثر فيه تلفيق الجرائم والدعاوى الكاذبة .

عاقلة الجاني من بهم التناصر عرفا

الجناية التي لم يتعمدها مرتكبها فقدت ركنا عظيم من أركانها وهو القصد وسبق الإصرار ، والتمست فيها المئذنة . لهذا لم تكن سببا في تضييع حياة القاتل . لكن فيها سفك دم معصوم بغير حق بفعل ، ترك صاحبه التثبت فيه ، وأهمل في الاحتياط ، فلزم حفظ هذا الدم على وجه فيه تخفيف على القاتل ؛ وذلك بإيجاب الدية على العاقلة ، لأن في إيجابها كلما عليه استئصالا لماله وإثقالا لكاهله وتضييعا لماله وجهه بمذلة الدين والكدح في قضائه . وأحق الناس بمواساته ومشاركته في احتمال نازلته هم أهل نصرته الذين يجيرهم ويجيرونه ويكونون في نجدتهم ويكونون في نجدته . وشيء آخر وهو أن الجاني ما ملأه الغرور وترك الاحتياط في هذا الفعل الذي أفضى الى حرمان الحياة إلا انكالا على هذه الجماعة

(١) ج ٢ ص ٧٩ .

التي بها قوى ظهره وعليها عول في ارتكاب وزره ، فكان عليها أن تضرب على يده ، وأن تكفكف من تفريطه وحدته . فلما قصرت عن هذا الواجب كان ذنبها يستوجب العقوبة والتأديب ، وهو يائسرا كها معه في دفع الدية . فوجب جناية العدوان التي لم يعتمد فيها هي الدية على العاقلة .

ولا خلاف بين الفقهاء في أن عصبية القاتل يعقلون عنه ، لما روى في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أن امرأتين اقتتلتا فذفت إحدهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها ، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن دية جنيها غرة عبد أو أمة ، وقضى بدية المرأة على عاقلتها ، أي القاتلة ، وفي رواية أن العقل على عصبتها . واتفقوا أيضا أن الدية في يدي المال عند عدم العاقلة .

واختلفوا بعد ذلك في أهل الديوان وهم الجند : هل هم من العاقلة أم لا ؟ فقالت الحنفية ومالك والناصر : نعم ، فالعاقلة أهل الديوان ، فإن لم يكونوا فالعصبة وقال الشافعي وأحمد : لا .

استدل الحنفية بإجماع الصحابة . قال السرخسي في المبسوط : قد قضى به عمر رضي الله عنه على أهل الديوان بمحض من الصحابة ولم ينكر عليه منكر ، فكان ذلك إجماعا منهم . استدل الشافعي وأحمد بقضائه صلى الله عليه وسلم بها على العصبة كما تقدم . قالا ولا نسخ بعده ، كما لا حجة في قضاء عمر على خلاف قضائه . على أنه إن صح ما ذكر عنه فيحمل أنهم كانوا عشيرة القاتل .

ونقول لهما : لستما نستدل بقضاء عمر حتى يرد ، بل بإجماع الصحابة المنتهقين بقضائه وسكوتهم . وهذا الإجماع ليس مخالفا لقضاء الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نسخا له ، لأنهم عملوا أن المعنى من قضائه بالدية على العصبة هو النصرة . بيان هذا أن الدية إنما وجبت على العاقلة تخفيفا على الجاني لخطئه ، وأحق الناس بالتخفيف عنه وإعائته هم أنصاره ، وتأديبا للعاقلة لتقصيرهم في الضرب على يده ، ولأنه ما فرط في الاحتياط إلا لاعتضاده بقوة أنصاره ، فيدور الحكم في وضع الدية على النصرة . وقد كان العرف ^(١) في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أن النصرة القوية بالعصبة ، ثم لما دوّن عمر رضي الله عنه الدواوين صارت

(١) انظر كتاب المعامل في المبسوط ص ٢٧ ص ١٢٤ .

القوة والنصرة بالديوان ، فقد كان المرء يقاتل قبيلته عن ديوانه ، كما كان ذلك في موقعة الجمل وصفين .

ومن هذا يتبين أن أمر العاقلة يدور على العرف في التناصر . قال في المبسوط : ثم لاشك أن المعتبر النصره ، ففي حق كل قاتل يعتبر ما به تنحقق النصره ، وتناصر أهل الديوان يكون بالديوان ، فإن كان القاتل من قوم يتناصرون بالحلف فذلك هو المعتبر ، لأن المعنى متى عقل في الحكم الشرعي تعدى الحكم بذلك المعنى إلى الفروع . وقال في التبيين : ولكون العقل على أهل النصره قالوا لو كان اليوم قوم يتناصرون بالحرف فعاقلتهم أهل الحرفة ، وإن كانوا بالحلف فأهلهم اهـ .

ومعنى النصره أنه إذا حزبه أمر كانوا في عونه . فالمذهب أن العاقلة أهل الديوان إن كان القاتل منهم ، ولا عبرة بأى نصره أخرى مع وجودهم ، وعند عدمهم يكون العقل بما يتناصر به كالقراية والحلف والحرفة وقرب السكنى والقرية والمحلة وهكذا ، لا فرق في ذلك بين العرب والعجم على الصحيح ، فإن لم يكن شيء من هذا فالعاقلة بيت المال .

هذا وكما يبنى أمر العاقلة على العرف ، يبنى أصل الواجب في الدية جنسا على المال الذي يغلب التعامل به في قطر الجاني عند أبي يوسف ومحمد ، وفي رواية عن أبي حنيفة وكذا عند مالك . أما مقاديرها فقد اتفق المسلمون كما قال الجصاص^(١) على أنها محدودة من الشارع ، وإن وقع الخلاف في التحديد .

فرأى صاحبان وأبو حنيفة في رواية أن الأجناس التي تؤدي منها الدية ستة ، كما يأتي في حديث السلمي ، يؤدي كل قوم من المال الغالب عندهم كما نص على ذلك الجصاص في أحكام القرآن ، والحصكفي في الدر المنثور .

ووجه ذلك ما أخرجه في نصب الراية عن جامع الآثار لمحمد ، قال : أخبرنا أبو حنيفة عن الهيثم عن الشعبي عن عبيدة السلمي قال : وضع عمر الديات على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم . وعلى أهل الإبل مائة من الإبل . وعلى أهل البقر مائتي بقرة مسنة ، وعلى أهل الشاة ألف شاة ، وعلى أهل الحلل مائتي حلة ، وأخرجه البيهقي وابن أبي شيبه أيضا . ويستفاد من

(١) انظر أحكام القرآن ج ٢ ص ٢٨٨ ، ٢٨٩

كلام ابن عابدين ^(١) أن الأداء من المال الغالب ليس بطريق الإلزام ، بل لو أدى غيره بالتراضي أو بقضاء القاضى جاز .

ورأى مالك أن الدية تؤدى من الإبل والذهب والفضة ، ويؤدى كل قوم من المال الغالب عندهم ، لما روى فى الموطأ أنه بلغه أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قوّم الدية على أهل القرى فجعلها على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثني عشر ألف درهم . إلا أنه رأى أن ذلك على طريق الإلزام فلا تقبل الإبل من أهل الذهب مثلاً . وعين مال كل قطر فقال : أهل الذهب مصر والشام والمغرب ومكة والمدينة ، وأهل الفضة العراق وفارس ، وأهل الإبل البوادي . ويظهر أن هذا التعيين بناء على عادة عصره . قال أبو الوليد الباجى المالكي فى المنتقى ^(٢) : وعندى أنه يجب أن ينظر إلى غالب أموال الناس فى البلاد ، فأى بلد غلب على أموال أهلها الذهب فهم أهل ذهب ، وأى بلد غلب على أموالهم الورق فهم أهل ورق ، وربما انتقلت الاموال ، فيجب أن تنتقل الأحكام . وقد أشار مالك إلى ذلك فى قوله : فمكة والمدينة اليوم أهل ذهب اهـ .

وبناء الدية على ما يغلب التعامل به هو المناسب لمبدأ التخفيف الذى راعاه الشارع فيها .

أثر العرف والعادة فى التعزير وأسبابه

لم ينص المشرع على أشخاص الجرائم كلها ، ولم يبين مقدار ما لكل جريمة من الضرر على وجه التفصيل ، بل فصل بعضها ، وأجل البعض تحت اسم المنكر والمعصية والفحشاء والإثم والظلم والعدوان . وكذلك لم يحدد عقوبة إلا للجرائم معدودة كالردة ، وما يوجب القصاص من التعدى على النفس أو الأعضاء ، والزنا والسرقة وقطع الطريق والقذف وشرب المسكر . وترك أكثر الجرائم فلم يقدرها عتوبات ولم يبين أيها أشد وأيها أخف ، بل ترك ذلك لأولى الأمر . وهذا كله لاختلافها واختلاف عتوباتها بحسب الأزمنة والأمة والبيئات فى كل أمة ، وتلك العقوبة التى لم يقدرها الشرع هى ما يسمى بالتعزير .

(١) رد المحتار ج ٥ ص ٥٦٨

(٢) ٧ ص ٦٨

فالتعزير تأديب لم يقدره الشارع . والأصل في شرعه قوله تعالى : واللاقى تخافون تشوزهن فمظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن ، حيث أمر تعالى بهجر النساء وضربهن للتهذيب والاستصلاح . وقوله صلى الله عليه وسلم في الصبيان : واضربوهم عليها - أى الصلاة - لعشر ، وقوله صلى الله عليه وسلم : لا يجلد فوق عشر إلا في حد من حدود الله ، وإجماع الصحابة عليه .

ثم ما يوجب التعزير نوعان : الأول : المعاصي ، سواء أكانت تركا للأوجب كالامتناع من الصلاة والافطار في رمضان وترك الإنفاق على من يجب النفقة له ؛ أو فعلا لمحرم كأن يقال من النساء ما دون الزنا من المحرمات ، وكسرقة ما دون النصاب والنهب والاختلاس وشهادة الزور والغش في التجارة والتعامل بالربا واللعب بالقمار والخروج على الولاية والتحريض على الإفساد في الأرض والسعاية إلى الحكام بغير حق وإفشاء أسرار الدولة ومصانعة الأعداء ، وإيذاء المسلم أو الذمى بلاحق ، بفعل أو إشارة أو بدسته إلى غير الزنا مما يتعير به أمنال المشتوم عرفا وتلحقه الوحشة به ، ولو كان الشتم بشيء يظهر كذبه فيه ، نحو يا كلب يا ثور ، أو بأمر مباح نحو يا زبال . واعتبار التعير العرفي من غير نظر إلى شيء آخر اختيار الهنداوني كما يدل عليه كلامه في نحو يا كلب يا خنزير . وهو رأى الأئمة الثلاثة ورواية عن أبي يوسف ، ويدل عليه كلام السرخسي حيث قال ينبغي التعزير بمثل هذه الألفاظ فإن العرب لا تعده شتمة ولهذا يسمون بكاب وذئب فيدل على أن مدار الأمر على عده شتما في العرف . هذا اختيار الفقهاء . وظاهر الرواية أن الشتم بما يظهر كذبه فيه لا يوجب التعزير .

النوع الثاني : التوصل إلى درء مفسدة أو جلب مصلحة ، كفي من خيف منه الفتنة لوصف خلق كحسن الصوت وجمال الشكل ، فقد نفي عمر رضي الله عنه نصر بن حجاج لما أفتن النساء بجماله ، وكحبس المتهم لتبين الجاني عند ظهور أماراة الجناية عليه ، وكتأديب الصبيان للتعدي على حقوق الإنسان أو للتعليم أو ترك الصلاة .

ومن هذا يتبين أن ما يوجب التعزير منه ما هو ثابت على اختلاف الزمان والمكان ، ومنه ما هو موكول إلى العرف وأحوال الناس كالشتم بما يتعير به ، فإن الألفاظ قد يختلف المراد بها بحسب الأعصار والأمصار ، وكذلك الأفعال ،

كالتهديد الكتابي بالقتل ، فإن خطورته ليست للتهديد الشفوي في بلادنا لكثرة دوران الثاني على الألسنة من غير أن يقصد به مدلوله غالبا ، وكثرة المفسد وندرتها ، فإن المفسدة إذا كانت كثيرة الوقوع في زمان أو إقليم أشد خطورة على الجماعة منها في زمان أو إقليم أقل خطورة .

نوع التعزير ومقداره

تقدم أن المقصود من عتوبة التعزير الزجر والاستصلاح ؛ لهذا لم يحده الشرع بنوع ولا مقدار ، بل فوض سلطته المظلمة الواسعة إلى ولي الأمر كما في المبسوط وغيره ، يوقع من العقاب ما يرى فيه الردع عن معاود الجريمة وحماية الجماعة من الظلم والافساد ، إلا أنه إذا رأى التعزير بالضرب فليس له الزيادة على مقدار الحد خلافا لما لك ، وفي المسألة أقوال كثيرة وحجج لا حاجة لإيرادها .

ولا ينافي القول بالتفويض ما ذكر في بعض الكتب كالشافى والنهاية والدرر من جعل الناس على أربع مراتب ، ووضع عتوبة لكل مرتبة ، فأشرف الأشراف تعزيرهم بالإعلام بالذنب ، وتعزير الأشراف بالجور إلى باب القاضى والمخاصمة ، وتعزير السوقة بالحبس ، وتعزير الأخسة بالضرب والحبس . أقول : لا منافاة ، لأن هذا ليس على إطلاقه بل محله إذا أنت كل مرتبة بما يناسب هذا العقاب حتى لو صدر من أشرف الأشراف ما يعظم أو من الأخساء التافه تغير ما قالوه (١) .

فإذا ثبت أنه مفوض إلى ولي الأمر فله التعزير بالحبس ، لما روى النسائي وعبد الرزاق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سجن في تهمة دم ؛ وبالنسبة كما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه أمر بإخراج الخنثين من المدينة ، ونفى عمر رضى الله عنه نصر بن حجاج لافتتان النساء بجماله ، والربيع بن أمية في الشراب إلى خيبر (٢) وبالضرب لما تقدم من الكتاب والسنة ؛ وبالتوبيخ ، فقد روى أبو داود أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه بعد إقامة الحد على شارب الخمر : بكتوه ، فأقبلوا

(١) أنظر البحر ورد المختار والدرر في أول باب التعزير

(٢) أنظر فتح القدير ٤ ص ١٢٥

عليه يقولون : ما اتقيت الله ، ما خشيت الله ، ما استحييت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ! . وله التعزير بالقتل على ما فيه سعى بالفساد في الأرض ، كالسحر والزبدقة والسماية إلى الأحكام بالباطل ، ومن تكرر منه الخنق أو السرقة ، قعما للفتنة ، ودفعاً للشر ؛ ويسميه فقهاؤنا بالتمل سياسة . وله التعزير بأخذ المال في رواية عن أبي يوسف ، وهو اختيار ابن القيم خلافا للطرفين والأئمة الثلاثة . ويدل للرأي الأول ما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه أضعف الغرم على سارق ما دون النصاب . وأجاب الطحاوي في شرح الآثار بأن أخذ المال كان في ابتداء الإسلام ثم نسخ . ويدفع بأنه لا دليل على النسخ كما قال ابن القيم في إعلام الموقعين ، قال : وقد فعله الخلفاء الراشدون ، ومن بعدهم من الأئمة .

بيد أن الشرع أوجب على القاضي في تشخيص العقاب مراعاة أمرين : الأول : حال الجناية والجاني والمجنى عليه . فالجناية من حيث خطورتها وضررها بالمجتمع والفرد أو حقارتها . والجاني من حيث مبلغ احتماله لنوع العقوبة ومقدارها وهل هو من الأحرار الذين تردعهم العقوبة والنظرة ، أو من الشرار الذين لا يردعهم إلا وقع الأسواط وظلمات السجون . فقد روى أبو داود عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : أقبِلُوا ذَوِي الْهَيْئَاتِ عَثَرَاتِهِمْ إِلَّا الْحُدُودَ . والمجنى عليه من حيث إنه من أهل الفضل والمكانة أو غير ذلك .

الأمر الثاني : مراعاة عادات الناس في كل زمان وفي كل أمة ؛ فقد يكون الشؤء عقاباً في زمان أو مكان وليس عقاباً في غيرهما ، وقد يكون مقدار العقاب رادعاً في زمان أو أمة غير رادع في غيرهما . قال شهاب الدين القرافي (١) في الفرق بين الحد والتعزير : فرب تعزير في عصر يكون إكراماً في عصر آخر ، ورب تعزير في بلد يكون إكراماً في بلد آخر ، كقلاع الطيلسان بمصر تعزير ، وفي الشام إكرام ، وككشف الرأس عند الأندلس ليس هو إكرام ، وبالعراق ومصر هو إكرام .

(١) أنظر الفروق ج ٤ ص ١٨٣

هل يمكن تحديد الجرائم والعقوبات في باب التعزير

إذا تغيرت أحوال الناس

تقدم أن الشرع لم يفصل جرائم التعزير كلها ولم يحدد عقوباته بل فوض ذلك إلى رأى ولي الأمر بالأصالة ، وإلى قضاته بالنيابة عنه . فالتماضى عليه أمران : تحديد الذنب وتقدير العقاب . ولاشك أن الجرائم متفاوتة في الضرر وأن التخيير في العقوبة بابه واسع ، يبدأ بالإعلام بالجريمة وينتهي بالقتل . وأمر كهذا يحتاج إلى قضاة لهم فقه نافذ في الحوادث وعلم كامل بأحوال الناس وعاداتهم ومآله استصلاحهم وزجرهم عن الجرائم ، وعدالة راسخة في تقدير العقوبة لا تعرف الشطط ولا المحاباة حتى يستطيعوا تشخيص الجريمة وتحديد العقاب بالدقة والعدالة كالطبيب النظامي الذي يشخص الداء ويصف من الدواء ما يستأصله .

فاذا ضعف هذا المعنى أو بعضه في قضاة الزمان بأن ضعفت ملكة التقدير فيهم أو غلب الجور وكثرت الأغراض ، فهل للامام تحديد الجرائم وتقدير العقوبات ولو على وجه التقريب ؟ نعم له ذلك ، بل بحسب علمه لأمرين .

الأول : أن ولايته على الأمة نظرية توجب عليه أن يسلك بها ما فيه العدل والمصلحة .

الأمر الثاني : أن سلطة القضاء ملك له وهو الذي يعطيها للقضاة نيابة عنه ، فله الإطلاق للقضاة ، وله تقييدهم بنوع من العقوبات ، كما له التقييد بنوع من الدعاوى أو بالنقض في إقليم دون إقليم . على أن هذا التحديد لا يأخذ صفة اللزوم على التأيد ، بل يجوز للامام نقضه إلى غيره عندما تقتضى المصلحة ذلك . وعلى هذا فأحكام قانون العقوبات المصرية صحيحة مشروعة ما لم تتعارض مع حكم أو عقوبة مقدرة نص عليها الشارع في الكتاب أو السنة ، فلو خلا من هذه المعارضة أمكن إصداره باسم الشرع الإسلامى . ومثل هذا الكلام يقال في القانون المدنى وقانون المرافعات لاسيما ومواطن الخلاف في هذه القوانين للأحكام المجمع عليها عند المسلمين ليست بالكثيرة .

الخاتمة

كلية عن أثر العرف في التشريع وهل يمكن عده من أسباب الخلاف

ذكرت آثار العرف المختلفة في غضون ما تقدم من الموضوعات . وأختم هذا البحث بإجمال هذه الآثار ، وكلها آيات بينات على سماحة التشريع وتوسعته على الناس وصيانه للحقوق . ويمكن حصرها في اثني عشر .

الأول : إقرار التشريع للعرف القائم في الأمة ، لصالحه واستقامته ، ولما في هذا من التيسير على المكلفين ، كما كان من إقرار الكتاب والسنة لبعض العوائد العربية كالبيع والمضاربة والمكافأة بين الزوجين ، وإقرار المجتهدين لبعض العوائد في البلاد المفتوحة من أمى الفرس والرومان وغيرهما كتدوين الدواوين وبعض الشروط في البيع .

الثاني : جعله دليلا على مشروعية الأحكام ظاهرا ، وهو في الواقع ليس بدليل ، بل الدليل أصل من أصول الفقه ، لكنه اكتسب اسم العرف لأنه هو العامل على وجوده كالإجماع العمل وبعض المصالح المرسلة ، أو لأن التعامل جرى على ما أفاده الدليل .

الثالث : جعله علة ظاهرة للحكم كما في الإجارة ، فإن علة صحتها الظاهرة في غير مورد النص هي العرف ، والعلة الحقيقية هي الحاجة .

الرابع : جعله مقياسا يرجع إليه في تطبيق الأحكام المطلقة كالنفقة والمعيار في الربا وما تحصل به الرؤية الموجبة للخيار في البيع ، وتأثيره في هذه الناحية واسع قوى .

الخامس : تأثيره في تكوين الحكم الذي يستنبطه المجتهد أو يخرج به المفتي ، كما ظهر هذا في بيع النحل وصبغ الثوب المنسوب باللون الأسود (١) .

السادس : تأثيره على الأدلة الشرعية كالاستصناع وبيع الثمار عند وجود بعضها دون البعض ، ولكن الأثر في هذه الحالة منسوب إليه في الظاهر ، والواقع أن التأثير لأصل شرعى يكافئ الدليل المعارض له أو يترجح عليه .

(١) انظر ص ١٠٣ وما بعدها

السابع : أن النص قد يكون معللا بالعرف أو بعلّة مرجعها إليه ، ثم تتغير العلة بتغير العرف ، فيظهر تغير الحكم الذي تضمنه النص . فمثال الأول : ما روى عن أبي يوسف من بناء المأثور في معيار الربا على العرف . ومثال الثاني : قضاؤه صلى الله عليه وسلم بالدية على عصبة القتلة فإنه معلل بالنصرة التي يرجع في معرفتها إلى العرف ، وقد كانت في عهده صلى الله عليه وسلم بالعصبة ، ولما كانت في عهد عمر بالديوان لتغير العرف ، جعلها عمر على أهله .

الثامن : أن يكون سببا للعدول عن ظاهر الرواية من المذهب ، وسببا كذلك للترجيح بين أقوال الأئمة التي استنبطت بوجه شرعى صحيح . وهذا منصب العالمين بمباني الأئمة أصحاب المذاهب والمتأهلين للنظر فيها ، أما غيرهم فليس لهم إلا نقل ما رجحه الفقهاء في الكتب المعتمدة بطريق الرواية . وهذه ناحية تحدث بأفصح لسان عن خصوصية الفقه وفتوته وجدارته للحكم بين الخلق متى كانوا وأين كانوا حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، وتقطع السنة الذين يجاهرون بالباطل في بلاد الاسلام ويرضون بغير حكم الله .

ولعمري إن الفقه لا يبلغ مثله الأعلى إلا بالقضاء بأحكامه ، لأن فيه وفيما يقوم حوله من المرافعات وعرض الخصومات ومواجهة لمشاكل الحياة ومعرفة ما يعالجها من نظريات الفقه وآراء الفقهاء ؛ ففي القضاء تكميل للفقه بترجيح الآراء التي تضمن المصلحة ، وتخرج الأحكام التي تستدعيها الظروف الحادثة . وقد فصلت فيما تقدم أنواع العرف الأربعة ، وشرحت معنى اعتبار الفقهاء لها ، وكلها صالحة في هذا العصر الذي انتعش فيه الفقه لجعلها مبنى للأحكام .

التاسع : أنه يرجع إليه في فهم معاني الكتاب والسنة بما هو المعهود عند العرب في مخاطبتهم ومعاملاتهم .

العاشر : أنه يحدد مراد المتصرفين ، فيجري الشارع أحكام تصرفاتهم على ما يفيد العرف كما في العقود والطلاق واليمين .

الحادى عشر : أن يكون قرينة تظهر الحق من الباطل والحلال من الحرام ، وأكثر ما يكون ذلك في الإفتاء والقضاء ، كتحكيمه في اللقطة وعيوب المبيع .

الثاني عشر : اتساع المجاميع الفقهية ، فإنها لم تقتصر على أحكام النوازل التي فصل فيها القرآن والسنة ، بل دونت فيها أحكام العادات التي جرت في الأمم المسلمة على مر العصور ، فإنه لما فتحت الممالك وانتشر الإسلام ، عرضت على المجتهدين عادات مدنية وفارسية ورومانية ومصرية وإغريقية في مختلف مسائل الفقه ، كالنهر وجهاز الزوجين وبيع الثمار ، وما يدخل في المبيع تبعا وما لا يدخل ، والاستصناع والإجارة على نسج الثياب وخياطتها وصبغها ، والشروط في العقود وصيغها ولعبة الشطرنج ^(١) لم تكن هذه العادات معروفة في عهد الرسالة ، وكانت محمل اجتهاد المجتهدين وإفتاء المفتين ، ثم جمعت في المؤلفات الفقهية على أنها آثار وفتاوى يجب العمل بها .

الكلمة الأخيرة — هي : هل يكون العرف سببا من أسباب الخلاف بين الفقهاء ؟ .

لم يعده من أسباب الخلاف البَطْنَانِيوسِي في كتابه الإنصاف . ولا ابن تيمية في رسالته رفع الملام . وذكر الشاطبي في الموافقات ^(٢) أنه لا ينبغي أن يعد اختلافا بين الأئمة إلا ما كان خلافا على الحقيقة ، فما كان ظاهره الخلاف والواقع الوفاق فحكاية الخلاف فيه خطأ . ونحن كثيرا ما نرى العرف منشأ للاختلاف بين الأئمة لاختلاف أزمنتهم وأمكناتهم ، كاختلاف الإمام وصاحبيه في تركية الشهود ، وتحقيق الإكراه من غير سلطان ، واعتبار الكفاءة في الحرف ؛ ولا يكون هذا خلافا على الحقيقة ، إذ لو شاهد كل إمام ما شاهد الآخر لقال بما قال . فأخذاً بكلام الشاطبي ينبغي أن لا يعد العرف من أسباب الخلاف . والظاهر أن فقهاءنا على هذا الرأي : إذ كثيرا ما يقولون في المسائل التي تختلف الآراء فيها لاختلاف العادات : وهذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان . اللهم إلا في بعض مسائل يكون العرف فيها من أسباب الخلاف على الحقيقة ، كاختلاف الشافعية في أن المعروف كالمشروط ، فإنه ترتب عليه خلاف حقيقي بينهم في بعض الفروع كما تقدم في ص ١٧٠

(١) انظر نيل الأوطار - ٨ ص ٢٥٩ عن ابن كثير أنها عادة هندية ظهرت في عهد الصحابة .

(٢) ج ٤ ص ٢١٤

وبعد : فهذه نظرية العرف والعادة عند الفقهاء ، مؤيدة بأصول الدين ، معضدة بكلام الثقات من علماء المسلمين ، أعرضها على الناس في وضوح ليطالعوا فيها سمو الفقه وسماحته وعدالته ، ويقفوا بها على مبلغ ما وصل إليه فقهاء المسلمين من نبيل التفكير وحصافة الرأي وحسن الاستنباط ، ويؤمنوا بأن شريعة السماء هي وحدها التي يجب أن تصدر للحكم بين الناس ، وهي وحدها التي يجب أن تستمد منها التشريعات المدبرة لأمر الأفراد والجماعات .

وهذا آخر ما أمكنني الوصول إليه في بحث هذا الموضوع بعد قراءات واسعة وبحوث شاقة ، في الحق أني مستقل هذه النتيجة الضئيلة معها . ولكن إن كان الله قد وفقني إلى الصواب فقليل الصواب كثير . والحمد لله الذي هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله . والصلاة والسلام على رسوله العظيم

تمت ،

المصادر التي رجع إليها المؤلف

رقم	اسم الكتاب	طبع
كتب التفسير		
١	تفسير الطبري	
٢	الكشاف للزمخشري	
٣	الجامع لأحكام القرآن للقرطبي	دار الكتب
٤	روح المعاني للألوسي	المنيرية
٥	التفسير الكبير للفخر الرازي	الخيرية
٦	أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي	الهيبة
٧	تفسير أبو السعود	الذي بهامش الفخر
٨	أحكام القرآن لابن العربي	السعادة
٩	مفردات الراغب	الحلي
١٠	أسباب النزول للسيوطي	
كتب الحديث		
١	نيل الأوطار للشوكاني	المطبعة
٢	سبل السلام للصنعاني	
٣	تيسير الوصول للديلمي	الخانجي
٤	مجمع الزوائد للسيوطي	القدس
٥	نصب الراية لأبي عبد الله الزيلعي	
٦	النهاية لابن الأثير	
	فتح الباري شرح البخاري شرح ابن العربي للترمذي	
كتب الفقه وقواعده		
١	المبسوط للرخسي	السامي
٢	بدائع الصنائع للكاساني	
٣	الوجيز شرح الجامع الكبير للحميري	عقود بدار الكتب الأزهرية
٤	تبيين الحقائق لابن عجن الزيلعي	بولاق الطبعة الأولى

مصادر العرف والعادة

رقم	اسم الكتاب	طبع
٥	فتح القدير لكمال بن الهمام	بولاقي الطبعة الأولى
٦	البحر الرائق لابن نجيم	
٧	أ - رد المحتار لابن عابدين ب - تكملة رد المحتار	مطبعة بولاقي دار الطباعة العامة الطبعة الأولى الأسستانية
٨	رسالتا نشر العرف ورفع الانتقاض . رسائل ابن عابدين	
٩	مجمع الأنهر شرح الملتقى	
١٠	جامع الفصولين لابن قاضي سمانه	طبع بولاقي
١١	الأشباه والنظائر لابن نجيم شروحه للحموي والبيروني وهبة الله البعلبي	الحسينية - الأول مطبوع والأخير ان مخطوطان
١٢	المستصفى للنسفي مخطوط بدار الكتب المصرية	
١٣	أ - معين الحكم ب - شرح المجلة العدلية لعلی حیدر تعريب محمد فهمي الحسيني	الأمريّة
١٤	موطأ مالك بشرح الزرقاني	مصطفى محمد
١٥	شرح الباجي	مطبعة السعادة
١٦	الدسوقي على الشرح الكبير	" "
١٧	فتاوى الشيخ عليش وتبصرة ابن فرحون	مصطفى الحلبي
١٨	أ - فروق الفرائي وتهذيبه ب - الفتاوى والأحكام	إحياء الكتب العربية عزت العطار
١٩	مذهب الشيرازي	الحلبي
٢٠	المجموع - مغني المحتاج للخطيب الشريفي	دار الكتب العربية
٢١	شرح المحلى على المنهاج	الحلبي
٢٢	القواعد للعز بن عبد السلام	

مصادر العرف والعادة

رقم	اسم الكتاب	طبع
٢٣	الاشباه والنظائر الفقهية للسيوطي	مصطفى محمد
٢٤	المغنى لابن قدامة	المنار
٢٥	كشف القناع	
٢٦	قواعد ابن رجب	الخناجي
٢٧	المحلى لابن حزم	المنيرية
٢٨	الروضة الندية	.
٢٩	إعلام الموقعين	.
٣٠	زاد المعاد	صبيح
٣١	الطرق الحكيمة	شركة طبع الكتب العربية
٣٢	الاعتصام	مصطفى محمد
٣٣	حجة الله البالغة	المنيرية
كتب أصول الفقه		
١	الكشف شرح أصول اليزدي	الآستانة
٢	إحكام الآمدي	صبيح
٣	المستصفى ومسلم الثبوت	الخناجي
٤	١ - التلويح على التوضيح ب - تنقيح الفصول للقرافي	الآستانة، الخيرية
٦٥	التيسير والتقرير شرحهما التحرير	الأول طبع الحلبي
		الثاني الاميرية
٧	الموافقات	مصطفى محمد
٨	الأزميري على المرأة	الآستانة
٩	العطار على جمع الجوامع	المطبعة العلمية : الطبعة الأولى
كتب التاريخ		
١	١ - سيرة ابن هشام	

مصادر العرف والعادة

رقم	اسم الكتاب	طبع
١	ب - الكامل لابن الاثير	المنيرية
٢	الامم والملوك للطبري	
٣	الامم الإسلامية للخضري	
٤	مقدمة ابن خلدون	المطبعة البية
٥	الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي	
٦	الفوائد البية للكنوي	السعادة
٧	فجر الإسلام وضحاه	لجنة التأليف الجامعية
كتب اللغة		
١	أساس البلاغة	محمد مصطفى
٣	لسان العرب	بولاق
٤	تاج العروس	
كتب القانون		
١	أصول القوانين للأستاذين محمد كامل مرسى والسيد مصطفى	
٢	الالتزامات لعبد السلام بك ذهني وللسنهوري باشا	
٣	القانون التجاري للدكتور محمد بك صالح	

هذه عدا مراجع أخرى أشرت إليها أثناء البحث

فهرس

لموضوعات رسالة العرف والعادة

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	التقسيم الثالث الى مقرر للمعنى	٣	الإهداء
٢٠	المعنى وقاض عليه	٤	فاتحة الرسالة
٢١	تقسيم العادة الى شرعية وغير شرعية ، الى ثابتة ومتبدلة ، أنواع التبدل	٧	المقال الأول - المقدمات
—	المقال الثانى - معنى اعتبار العرف ودليله	—	معنى العرف والعادة لغة وفقها
٢٣	طريقة المتقدمين فى الاستدلال ومناقشتها	٨	معنى العرف الفقهي
—	معنى اعتبار العرف وطريقة المؤلف فى الاستدلال	١٠	معنى العادة . تعاريف الفقهاء ومناقشتها
٢٦	حصر أنواع العرف فى أربعة بالاستعقراء	١٣	النسبة بين العرف والعادة ...
٢٧	الفصل الأول - العرف الذى يكون دليلا على الحكم ظاهرا نصوص الفقهاء التى تفيد أنه دليل	—	نفاة العرف والعادة ...
—		١٥	أسباب العرف
		١٦	سلطان العرف
		١٧	تقسيم العرف والعادة
		١٨	التقسيم الأول الى قولى وعملى
		١٩	التقسيم الثانى الى عام وخاص وشرعى
		—	العرف الخاص
		٢٥	العرف الشرعى

فهرس رسالة العرف والعادة

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
رد العرف إلى الأدلة الشرعية		مضى اعتبار هذا النوع ودليله	٥٢
الصحيحة	٣٢	الفصل الرابع : العرف القولى	
مسلك آخر فى رد العرف إلى		مضى اعتباره ودليله	٥٤
دلالة الاجماع	٣٣	المقال الثالث - شروط	
رده إلى قاعدة ثابتة بالتأثير		اعتبار العرف	٥٦
أو المصاحبة المرسلة	٣٦	الشرط الاول أن يكون العرف	
رد العرف إلى أصل المنافع		مطردا أو غالبا	—
والمضار	٣٩	الشرط الثانى : أن يكون العرف	٥٨
مضى اعتبار هذا النوع ودليله	—	حاما . فى أى عرف يشترط	
بيان بعض الأدلة التى رجع	٤٠	العموم ، رأى الفقهاء فى العرف	
إليها العرف : السنة ، الاجماع ،		الخاص	
شرط الاجماع الذى يرجع اليه		الشرط الثالث : أن لا يكون	
العرف ، قوة حجته ، تيسره ،		مخالفا لأدلة الشرع . لا تضر	٦١
عرف المدينة		المخالفة لاستعمال الشرع ...	
الفصل الثانى : العرف الذى	٤٤	الشرط الرابع : أن يكون	٦٥
يرجع إليه فى تطبيق الأحكام		العرف الذى تحمل عليه	
المطابقة . استعراض أمثلة من		التصرفات قائما وقت ورودها	
فقه المذاهب		الشرط الخامس : أن يكون	٦٦
مضى اعتبار هذا النوع ودليله	٤٨	العرف ملزما . استنباطه من	
الفصل الثالث : العرف المنزل	٥٠	فروع الفقه	
منزلة النطق بالأصوات المتعارف .			
استعراض أمثلة			

فهرس رسالة العرف والعادة

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	تعلييل ذلك من الناحية الاصولية ليس كل الاحكام المبنية على العادة تتبدل . أدلة التبدل . اقتفاء الفقهاء لهذا الأصل	٦٧	الشرط السادس : أن لا يوجد قول أو عمل يفيد عكس مضمونه
٨٩	هذا التبدل ليس نسخاً		المقال الرابع — مدى
٩٠	الفصل الاول : تعارض العرف مع الأدلة الشرعية ...	٦٩	احترام الشريعة للعرف
—	المقام الاول : تعارض العرف والنص	٨١	الفصل الاول : صراحة الشريعة للعرف في طوري الوحي والاجتهاد . تمهيد في طور الوحي . في طور الاجتهاد . ظهر أثر الاجتهاد في ثلاث نواح . قولهم إن الشافعي انتقل الى مذهبه الجديد للعرف الفصل الثاني : منزلة العرف من الفقه بالنظر الى الاستنباط بالنظر الى التطبيق . نفي أن تكون العادات من مصادر الفقه
٩١	الفرع الاول : العرف القسام وقت ورود النص . لا بد في العالم بنصوص الشرع من معرفة عادات العرب .		المقال الخامس — تبدل الاحكام بالعرف والعادة
٩٤	الفرع الثاني . العرف الطارئ على النص . التخصيص بالاجماع السكوتي والمصلحة المرسلة نقض كلام لابن عابدين . تصور التخصيص بالعرف على رأي الحنفية . لا تعارض عند بناء النص على العادة	٨٣	

فهرس رسالة العرف والعادة

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	في الوقائع - القاضي يعمل	١٠١	المقام الثاني : العرف والنسب
	بالعرف في ثلاث مواضع :	١٠٣	الفصل الثاني . العرف ...
١١٧	الموضع الأول		ونصوص المجتهدين . اشتراط
١١٨	الموضع الثاني ، والثالث		العرف في الاجتهاد . تأثيره
١١٩	لا يقضى بالعرف بلا يمين ...		على النصوص . قولهم
١٢٠	لا يقضى القاضي بعلمه لفساد		لا يعدل عن ظاهر الرواية ...
	الزمان	١٠٧	العرف الذي يؤثر على النص
١٢٢	المقال السابع - تعارض		الفقهي
	العرف واللغة		المقال السادس - العرف
—	البحث الأول : العرف القولي		والعادة في الفتيا والقضاء
١٢٣	البحث الثاني : العرف العملي	١٠٨	
	مناقشة القراني في أن المالكية	١٠٨	البحث الأول : أخذ الحكم
	لا يخصصون بالعرف . مناقشة		من نصوص الفقه . لا بد من
	الزيامي في أن الحنفية لا يقيدون		معرفة أحوال الناس وقاعدة
	به . الحقيقة المستعملة والمجاز		العرف . الترجيح بالعرف
	المنعازف . تعارض العرف		وعمل الفقهاء به . الأحكام التي
	العام والخاص		يفيدها العرف الحادث تخريجا
	ملحق لصفحة ١٢٨		وترجيحا ليست خارجة عن
	المقال الثامن		المذهب . تغيير الفتوى بتغير
١٢٩	أهم الأحكام المبنية على		العرف
	العرف والعادة	١١٥	البحث الثاني : تحكيم العرف

فهرس رسالة العرف والمادة

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٤٩	انقضاء الزواج بالانقضاء المصحفة	١٢٩	الفصل الاول : المعقود عليه والبدل
—	إيقاع الطلاق بالفاظ الحرام المتعارفة . أقوال الفقهاء في صرح الطلاق . أقوالهم في ألفاظ الحرام كل حل على حرام وأنت خالصة	—	بيع الثمار على الأشجار والرطوبة على الأصول عند وجود بعضها عقد الاستصناع
١٥٤	الايمان مبنية على العرف المقام المقام الاول من حيث المقسم به	١٢١	إجارة ما جرى العرف باستجاره
—	المقام الثاني : من حيث المقسم عليه معنى قول الحنفية الايمان مبنية على العرف . رفع التعارض بين قاعدتين . معنى قسولهم بالعرف يخص ولا يزداد ...	١٣٣	ثبت المالية بالعرف ...
١٥٧	انقسام الصيغة الى مقترنة بالشرط ومجردة عنه	١٣٦	يجوز وقف المنقول استقلالاً عن العقار إن جرى العرف بوقفه
١٦٢	الشرط الفاسد وأقوال العلماء فيه	١٣٧	المعيار في أموال الربا استقراض الدراهم المختلفة الوزن عدداً ، وشرط العمل رأى أبى يوسف العرف في البدل . اختلاف
١٦٣	الشرط الفاسد إذا تعورف . تعارضه مع حديث النهى عن بيع وشرط	١٤٠	النقود في الزواج والمالية استتجار الظئر بطعامها وكسوتها
١٦٥	بيع الوفاء	١٤٣	استتجار الاجير ببعض ما يخرج من عمله . الوجه الشرعى لما شاع بين الناس
١٦٧	...	١٤٥	الفصل الثاني : صيغة التصرف تمهيد
...	...	١٤٧	الصرح والكناية
...	...	١٤٨	...

فهرس رسالة العرف والعادة

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	عرفا . بناء جنس الدية على المال	١٦٩	قوله المعروف كالمشروع ...
	الغالب في قطر الجاني ...		الفصل الثالث موجب
١٨٨	أثر العرف والعادة في التعزير	١٧٣	الخيارات والحقوق ...
	وأسبابه	—	الرؤية
١٩٠	نوع التعزير ومقداره ...	١٧٤	يرجع في معرفة العيوب إلى
١٩٢	هل يمكن تجديد الجرائم		العرف
	والعقوبات في باب التعزير إذا	١٧٥	رجع المقهاء في تفصيل
	تغيرت أحوال الناس		صفات الكفاءة إلى العرف
	التحديد في قانون العقوبات	١٧٦	الكفاءة في الحرف
	مشروع ما لم يخالف نصا	١٧٧	الحقوق
	أو إجماعا	—	يرجع في معرفة جنس النفقة
١٩٣	الخاتمة		وقدرها إلى العرف
١٩٥	كلمة مجملة عن أثر العرف في	١٨٠	يفتى بتحديد مدة طلب التملك
	التشريع وهل يمكن حده من		في الشفعة لفساد الزمان ...
	أسباب الخلاف بين الأئمة .	١٨٢	الفصل الرابع : التعدي ...
	حاجة الفقه إلى القضاء . أثر	—	يفتى بالتضمنين في غصب المنافع
	العرف في اتساع المجاميع		لفساد الزمان . المعدل للاستغلال
	الفقهية . العرف ليس من	١٨٤	يفتى بتضمنين الساعي لفساد
	أسباب الخلاف . ختام		الزمان
	مراجع الرسالة	١٨٥	حافلة الجاني من بهم التناصر